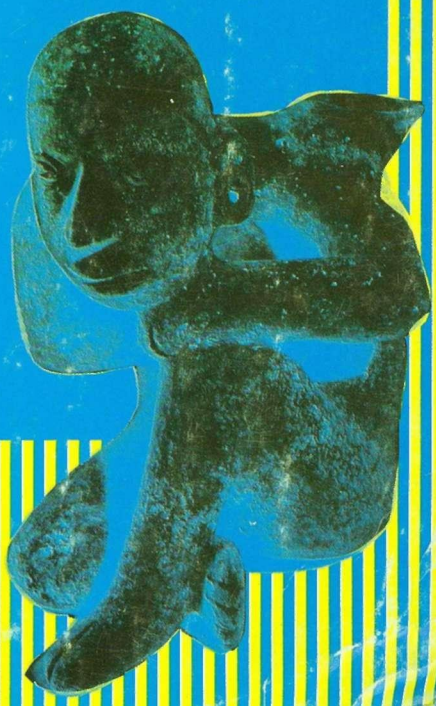
Introducción a la práctica de la filosofía

Texto de iniciación



UCA editores

Antonio González

Introducción a la práctica de la filosofía
Texto de iniciación

Antonio González

Introducción a la práctica de la filosofía

Texto de iniciación

Uca Editores
San Salvador, El Salvador, C.A.

Colección Textos Escolares
Volumen 6

© Uca Editores
Primera edición, 1989
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
Apartado postal 01-575, San Salvador, El Salvador, C.A.
ISBN 84-8405-124-2
© Derechos reservados
Hecho el depósito que marca la ley
Impreso en El Salvador, Talleres Gráficos UCA, 1989

Prólogo

Las páginas que siguen prentenden ser una guía para quienes se inician en los temas característicos de la filosofía. Por eso mismo, no buscan convertirse en un repertorio de tesis incuestionables destinadas a la memorización pasiva y "bancaria;" ni tampoco, siquiera, a un conjunto de nuevos e importantes conocimientos que el alumno habría de asimilar más personalmente. La filosofía es algo distinto, que implica tanto a profesores como a estudiantes, porque a ambos les plantea un reto: el de ponerse a filosoffar. Comenzar a filosofar no significa, en absoluto, ni adscribirse a una doctrina ya elaborada por esta o aquella escuela, ni adquirir los conocimientos de una nueva ciencia. La filosofía, como ya decía Kant, no es algo que se aprende como se aprende la física o la geografía: a lo que hay que aprender es a *filosofar,* y sólo así se llega a saber filosofía. Por eso se habla de una "introducción a la práctica de la filosofía." No en el sentido de que la filosofía pueda sustituir a las tareas prácticas, ni tampoco queriendo convertirla en una práctica homogénea respecto a otras dimensiones del hacer mundo. La filosofía, indudablemente, es una *actividad;* pero una actividad *intelectual* que, aunque puede iluminar e incluso incidir sobre otros aspectos de la vida humana para transformarlos, solamente lo hace según los dinamismos y posibilidades propias de una teoría. Sin embargo, la filosofía es práctica en cuanto que consiste en un *hacer,* más que en un *hecho;* como bien señalaban los griegos, no estamos ante un saber efectivo y realizado *(sophía),* sino ante un saber en permanente indagación y cuestionamiento *(philo-sophía).* Esta es la razón de que la filosofía no se haya de presentar, al menos a quienes en ella se inician, como un sistema perfectamente acabado y cerrado sobre sí, sino más bien como una interrogación constante, como un esfuerzo creciente de radicalización. Estas páginas han de ser leídas y estudiadas, en consecuencia, no como la exposición de una determinada filosofía, sino como la búsqueda "en esbozo" de las líneas fundamentales de un filosofar "a la altura de los tiempos."

Esta búsqueda, evidentemente, impone ciertas opciones: una introducción no tiene por cometido la presentación "neutral" de "toda" la filosofía (?), como si se tratara de amontonar arbitrariamente posiciones y puntos de vista dispares, sin más intenciones que la mera erudición. Ponerse a filosofar entraña, inexorablemente, la marcha de la razón inquiriente en una determinada dirección. Y esta dirección está determinada por el carácter mismo de las dificultades y problemas con los que la inteligencia se ha encontrado en su "campo de realidad" (Zubiri). Nuestro punto de partida, en este sentido, son ineludiblemente los interrogantes filosóficos que surgen, especialmente en América Latina, ante la opresión que sufren hombres y pueblos

enteros, y también ante los consiguientes esfuerzos y luchas de liberación. Se trata, es importante subrayarlo, de las cuestiones *filosóficas* que esta realidad plantea, y no de las muy legítimas e importantes investigaciones que la sociología, la economía, la historiografía, etc., tienen que emprender para su cabal comprensión científica. "La lechuza de Minerva —decía Hegel— extiende sus alas al anochecer." La filosofía, respecto a otras disciplinas sociales y teológicas, ha de llegar tarde a la pregunta por la liberación; pero tendrá inexorablemente que enfrentarla. Y habrá de hacerlo, no cultural o propagandísticamente, sino como estricta filosofía, tomando como problema fundamental y como horizonte final la emancipación de esos hombres y pueblos. En tal sentido, el cual habría de precisar quien acometa la tarea, cabe hablar de "filosofía de la liberación." Se trata, en modo directo, de una urgencia intelectual planteada por esa concreta y real necesidad de emancipación humana, y no por meras preocupaciones intrafilosóficas ni por preciosismos folklóricos o académicos. Sin embargo, esto no impide, sino que más bien exige, que los problemas deban ser planteados con verdadera radicalidad filosófica, con todas las implicaciones "técnicas" que ello entraña, pues sólo así se puede contribuir modesta pero eficazmente, no al aumento de la saturación ideológica, sino a la resolución de un verdadero problema intelectual. Por supuesto, este texto no busca, ni mucho menos, realizar tan ingente tarea, pero es importante, para su correcta comprensión, saber cuál es, de todos modos, su "perspectiva."

Pero, más allá de las limitaciones consustanciales a estas páginas, ¿qué es o —mejor— qué podría ser una "filosofía de la liberación? Desde un punto de vista filosófico, es de todo punto estéril entender ese reto en términos falsamente "nacionales" o "populistas," como una especie de "ontología del Ser latinoamericano," pues semejantes planteamientos son, a todas luces, ambiguos y oportunistas. Por una parte, se confunde a la filosofía con el folklore, poniéndola al servicio de una simple autosatisfacción ideológica de cortas miras. Aunque, ciertamente, no hay filosofía que no haya sido hondamente marcada en su punto de partida, en sus problemas fundamentales e incluso en su "carácter" por el *pueblo* en que ha sido elaborada, es menester subrayar enérgicamente que todo filosofar que se precie de tal debe ser siempre, por su constitutiva e irrenunciable radicalidad, necesariamente *universal* en sus pretensiones últimas de verdad y de justicia. Por otra parte sucede que, en tales posturas, una serie de presupuestos inveterados de la tradición filosófica europea como, en este caso, la posición del ser como objeto de la filosofía, permanecen sin cuestionar. Pero, ¿es la liberación de un problema primariamente ontológico? ¿Es siquiera una pregunta deducible de la metafísica o de la ética? ¿O no son éstas más bien disciplinas derivadas de un problema fundamental, que sería la liberación histórica misma como objeto de la filosofía? Ciertamente, la emancipación humana plantea problemas que atañen al ámbito de las disciplinas filosóficas clásicas y, en este sentido, envuelve dimensiones no sólo "metafísicas," sino también epistemológicas, lógicas, éticas, etc. Pero la liberación, primariamente, es una actividad humana, una *praxis*, y no puede ser comprendida correctamente si se pierde de vista este aspecto fundamental. Por eso, si se quieren plantear los temas de la filosofía desde el punto de vista esencial de este hacer emancipador, la reflexión habrá de tomar la forma de una "filosofía de la praxis" histórica del hombre. La filosofía de la liberación no puede ser, primariamente, ni una epistemología, ni

una ontología, ni una lógica dialéctica o analéctica, sino que ha de constituirse como reflexión crítica sobre la praxis humana. Otra cosa es que esa reflexión plantee, inexorablemente, problemas éticos, epistemológicos o metafísicos. Pero, así como la praxis humana no se deriva de la ética, sino que la inicia y funda, las cuestiones teóricas que surgen en el "horizonte" de la liberación han de plantearse justamente a partir del análisis filosófico de esa praxis.

Ahora bien, esto no implica —y ha de ser cuidadosamente evitado— que se pueda hacer filosofía liberadora mediante el simple recurso de convertir la "praxis" en una *categoría* central de la cual se puedan derivar, dialéctica pero especulativamente, el resto de las categorías filosóficas tradicionales. Estaríamos ante un mero ejercicio intelectual de escasa relevancia para la praxis misma. La filosofía verdadera ha de partir de la primordial aprehensión de la praxis humana *real*, en sus concreciones individuales, sociales e históricas, y no de un concepto metafísico, por más resonancias "progresistas" que éste tenga. Por eso, la filosofía de la liberación ha de estar, en virtud de su naturaleza y de sus pretenciones, realmente vinculada a la praxis histórica real de los hombres y de los pueblos que luchan por su emancipación integral. Su reflexión surge de esa praxis y pretende, en la medida de sus fuerzas, y sin el mesianismo intelectual de quien piensa que la razón rige la historia y el filósofo es su profeta, revertir sobre ella, sirviéndole como instrumento intelectual, junto a otras disciplinas teóricas de no menos importancia. Cómo se haya de concretar esta vinculación entre teoría y praxis es un problema abierto, que incluye sin duda una dimensión filofósica. Desde Parménides se viene insistiendo en que la diferencia radical entre sentir e inteligir es el correlato epistemológico de otra escisión de carácter social: la separación entre el "vulgo," guiado por las apariencias sensibles, y los "sabios" regidos por la razón. La recuperación de la constitutiva unidad entre actividad sentiente e intelección, reclamada ya por pensadores como Nietzsche y Gramsci y formulada genialmente por Zubiri, puede servir como hilo conductor para una estricta reconsideración filosófica de las relaciones entre praxis y teoría, entre pueblo e intelectuales.

La principalidad de la praxis no solamente es muy relevante para un adecuado planteamiento de los temas filosóficos fundamentales desde una óptica liberadora, sino que puede ser de suma utilidad metodológica para enfrentar uno de los mayores problemas con los que se ha encontrado la misma autodefinición teórica de la filosofía de la liberación: la relación con el "marxismo." Ciertamente, este término es de suyo enormemente impreciso (Marx decía que él no era "marxista"), y condensa en torno a sí una constelación tal de odios interesados y de adhesiones incondicionales, junto con cuestiones científico-metodológicas y motivaciones políticas más inmediatas, que resulta enormemente difícil una posición clara y monolítica respecto a él (por no hablar de sus múltiples heterodoxias). Lo que aquí nos interesa, evidentemente, es el marxismo como filosofía, y no sus importantes aspectos económicos, sociológicos, políticos, etc. En este punto, la diversidad de posiciones puede ser desconcertante, pero también sintomática. Habría que comenzar por preguntarse si realmente existe una filosofía marxista en el sentido pleno de la expresión. Algunos niegan esto con el fin de tornar su adhesión política a determinados movimientos populares en algo filosóficamente neutro, e irrelevante,

por tanto, para el "problema de Dios" o la crítica de la metafísica. Sin embargo, no creo que se haga mucha justicia a la "revolución teórica" que Marx inició con semejantes mutilaciones.

En realidad, Marx hizo filosofía, y no sólo en su juventud, por más que en ello no pasara de breves apuntes e insinuaciones. Pero con esa "filosofía" *non nata* de Marx arranca la superación "postmoderna" de la "metafísica de la subjetividad," y ya solamente por esto su importancia es enorme, pues esboza el horizonte filosófico en el que hoy nos hallamos. Otra cosa es que ese bosquejo de filosofía no se haya de confundir con las simplificaciones, deformaciones y dogmatismos en los que muchos marxismos incurrieron a partir del a constitución, de la mano de Engels, de una verdadera "metafísica de la naturaleza," cuyas grotescas especulaciones alcanzaron su cénit en la era staliniana y hacen sentir todavía sus efectos en la tan difiundida escolástica del así llamado "materialismo dialéctico." Que esa no es la filosofía proyectada por Marx, parece hoy evidente. Que no es adecuado el simple regreso a un idealismo hegelianizante y conformista, al estilo de Lukács, también lo parece. Pero entonces esto, si se asume radicalmente, entraña la urgencia de lo que Gramsci denominaba la "refundación de la filosofía marxista" en la línea de una "filosofía de la praxis." El mismo usó esta última expresión para sustituir al término "marxismo." Ahora bien, con eso estaba indicando la necesidad de una tarea que él mismo no pudo llevar a cabo —a pesar de sus importantes contribuciones— y que hoy en día está aún por hacer, aunque a ella no sean ajenos —y en América Latina hay ejemplos notables— importantes teóricos "marxistas." Todo esto es muy importante, porque abre la posibilidad de que una auténtica filosofía de la liberación no se haya de presentar como "alternativa" al "marxismo," ni como una reflexión completamente independiente de la marxiana. Puede ser que, por el contrario, la filosofía de la liberación tenga que surgir en el mismo ámbito de problemas abordados por el fundador de la filosofía de la praxis, siendo en este punto, por eso, más "ortodoxa" que las "ortodoxias" al uso, sin que, por otra parte, esto le quite nada de su autonomía, su originalidad teórica y su potencial crítico. Lo interesante, en cualquier caso, es que en esta perspectiva muchas de las viejas claridades se vuelven dudosas: ¿es tan evidente, por ejemplo, que una "filosofía de la praxis" liberadora esté constitutivamente abocada al ateísmo? Si puede estarlo, más claramente, un monismo semejante al del materialismo que se proclama dialéctico, pero no se ve por qué lo haya de estar una reflexión que tiene como eje central la apertura constitutiva de la acción humana. Siguiendo una intuición de Blondel, Zubiri, por ejemplo, ha planteado, más allá de todo naturalismo o subjetivismo, el problema de Dios a partir de un análisis filosófico de las acciones. En este punto, como en otros muchos, la vinculación de una filosofía de la liberación así entendida con la teología podría ser especialmente fecundada.

Con todo, la principal deuda intelectual de este texto no se ha contraído, en realidad, con ninguna de las "filosofías" de la liberación más divulgadas, ni con una determinada interpretación del marxismo, por más que se recurra con frecuencia a las originales aportaciones filosóficas de Gramsci, sino más bien con dos obras muy concretas: las famosas *Tesis sobre Feuerbach* y la *Inteligencia sentiente* de Xavier Zubiri. Este filósofo de origen vasco, partiendo de los problemas característicos de

la fenomenología de Husserl y de Heidegger, ha radicalizado magistralmente el viejo tema de las relaciones sujeto-objeto, desembocando en una teoría de la sensoriedad de sumo interés. En ella se recogen, se analizan y se estructuran unitariamente dos dimensiones filosóficas fundamentales del sentir humano, ignoradas por la mayor parte de la filosofía occidental y que están en la raíz de todos los idealismos y subjetivismos. Por un lado, la ya mencionada unidad de sentir e inteligir en una sola facultad: la inteligencia no comienza donde hay juicios y razonamientos, sino en la misma aprehensión sentiente de lo real. Por otra parte, se hace presente, aunque quizás no con la misma intensidad, la vieja intuición marxiana del carácter activo del sentir. La relevancia de estas dos tesis es enorme, pues constituyen dos elementos para una estricta y adecuada formulación filosófica —de la que aún carecemos— del concepto de *praxis*. Ciertamente, no hay duda de que se trata de una *interpretación* de las posibilidades de la obra de Zubiri, y no de una lectura "ortodoxa" (suponiendo que esto sea posible) de sus escritos. Como interpretación, reconoce sus límites y sus posibles inadecuaciones respecto a las "intenciones verdaderas" del autor, sobre todo desde la conciencia de que todavía no disponemos de un estudio riguroso sobre el problema de la actividad humana en esa filosofía. Pero, con todo, nace de la convicción, que en parte debemos a Ignacio Ellacuría, de que una lectura de Zubiri, en este horizonte y en esta situación, puede resultar intelectual y prácticamente fecunda.

* * *

Evidentemente, los temas consignados hasta aquí superan los límites propios de un introducción a la filosofía y no vamos a entrar en ellos, pero era importante mencionarlos para aclarar la "dirección" de las páginas que siguen. Este texto ha sido pensado, primeramente, para los profesores y estudiantes que, frecuentemente en el bachillerto, tienen que enfrentarse a la dificultad de enseñar y estudiar por primera vez filosofía, y de ellos es el resto del libro. Este destino concreto le ha impuesto, claro está, sus límites e incluso parte de su estructura.

Hemos elaborado el libro siguiendo los programas oficiales en todo lo racionalmente posible, no solo en lo que respecta al orden de los capítulos, sino también en su estructuración interna. Los dos cambios más imporantes consisten en la ubicación del capítulo de la lógica *después* de la teoría de la inteligencia (en el texto se verá por qué), y en la introducción, a nuestro juicio imprescindible para entender los dos últimos temas, de un capítulo sobre la sociedad. Esa necesidad de ceñirse a unos viejos programas de bachillerato, elaborados de modo mecánico y acrítico a partir del índice de un manual de principios de siglo, ha de ser tenida en cuenta a la hora de enjuiciar este texto. Sin embargo, el *contenido* filosófico de todos los capítulos y apartados ha sido elaborado con libertad y es de plena responsabilidad del autor. De todas maneras, para que se aprecie más exactamente cómo nos hemos adaptado a los programas oficiales presentamos al final del texto, en un apéndice, sus contenidos.

Igualmente, pensando en este destino escolar del libro, hemos introducido al final de cada capítulo una serie de textos filosóficos con sus respectivos cuestionarios.

Sobre el análisis de esos textos, a partir de los apartados correspondientes de cada capítulo, debería de concentrarse una buena parte de la actividad pedagógica, y no en el estudio memorístico de las lecciones. Así se podrá evitar que lo *escolar* degenere en *escolástico.*

Pero, si este es un texto de filosofía *para* bachillerato, no quiere ser un mero texto *de* bachillerato. En realidad, ha sido pensado también para todos aquéllos que, sea cual sea su *status* en las idolatradas jerarquías académicas, desean introducirse en los grandes problemas de la filosofía, ya sea porque nunca antes han realizado estudios filosóficos, ya sea porque desean reformular desde una óptica distinta la filosofía que han estudiado. Su destinatario, por tanto, es todo aquél que se halle interesado en lo que Platón, en el *Fedón,* denominaba "el placer de los que están en filosofía" *(he hedoné tón en philosophía ónton).* No es éste, contra lo que muchos han creído, el placer egoísta de quien busca, lejos del mundanal ruido, una satisfacción individual. Se trata, más bien, de un interés que sólo puede ser satisfecho, como el mismo Platón pretendió a pesar de su idealismo y de sus limitaciones históricas, en la medida en que revierta en una progresiva emancipación de la humanidad. A quienes comparten este verdadero interés "filosófico" va destinado este texto. Ojalá algunos descubran que —como decía Husserl en su última obra— quien ha entendido y experimentado este modesto pero real valor del auténtico filosofar, "no puede ya nunca más dejar la filosofía" *(kann die Philosophie und das Philosophieren nicht mehr lassen).*

Antonio González.
San Salvador, 12 de octubre de 1988.

Indice general

Prólogo 5

1. Introducción a la filosofía 19

1. Algunas ideas sobre la filosofía 20

1.1. La filosofía como reflexión acerca de las cosas naturales 20

1.2. La filosofía como reflexión sobre la totalidad 20

1.3. La filosofía como reflexión sobre el hombre 22

1.4. La filosofia como reflexión moral 23

2. La filosofía como actividad 24

2.1. La filosofía como actividad histórica 24

2.2. La filosofía como actividad social 26

2.3. La filosofía como actividad crítica 29

a) Radicalización 30

b) Desenmascaramiento 30

c) Voluntad emancipadora 31

3. Relación entre filosofía y ciencia 32

3.1. La filosofía como radicalización de las ciencias 33

3.2. La sospecha filosófica ante las ciencias 34

3.3. La voluntad emancipadora de la filosofía 35

4. Disciplinas que pertenecen a la filosofía 36

4.1. El rol de la teoría del conocimiento 37

4.2. El rol de la lógica 37

4.3. El rol de la teoría de la realidad 38

4.4. El rol de la ética 39

5. Comentario de textos filosóficos 40

5.1. Ludwig Feuerbach: filosofía del futuro 40

5.2. Friederich Nietzsche: filosofía y creatividad 41

5.3. Antonio Gramsci: filosofía de la praxis 42

5.4. Xavier Zubiri: sobre filosofía y ciencia 43

2. Filosofía del conocimiento 45

1. Problemas generales del conocimiento 46

1.1. La posibilidad del conocimiento 47

1.1.1. El escepticismo 48

1.1.2. El subjetivismo 49

a) El racionalismo 50

b) El empirismo 51

c) El kantismo 52

d) Subjetivismo e idealismo 54

e) Subjetivismo e individualismo 55

1.1.3 El realismo 55

a) Realismo y materialismo 56

b) Realismo e individualismo 57
c) Realismo ingenuo 58
1.1.4. Hacia la formulación de un realismo dialéctico 58
a) Realismo crítico 59
b) La fenomenología 60
c) El pragmatismo 62
d) Filosofía de la praxis 63
1.2. El origen de la inteligencia 67
a) El factor lenguaje 67
b) El factor trabajo 69
c) El factor biológico 71
d) Interdependencia de los tres factores 73
1.3. La esencia de la inteligencia humana 75
a) El proceso sentiente 75
b) La formalización 76
c) La inteligencia es aprehensión de la realidad 78
d) Consecuencias 79
1.4. Formas ulteriores de la inteligencia 80
a) El lógos 81
b) La razón 84

2. Algunos problemas especiales del conocimiento 88
2.1. El problema de las categorías 88
2.2. Conocimiento científico y praxis humana 90
a) La relatividad 91
b) La mecánica cuántica 92

3. Comentario de textos filosóficos 93
3.1. Descartes y el método subjetivista 93
3.2. La "guillotina" de Hume 95
3.3. La síntesis kantiana 96
3.4. La reacción frente al subjetivismo y al idealismo: Lenin 97
3.5. La fenomenología de Husserl 98
3.6. El pragmatismo de William James 99
3.7. Marx: conocimiento y praxis 100
3.8. Nietzsche: contra el dualismo sentir-inteligir 102
3.9. Zubiri: origen evolutivo de la inteligencia 103
3.10. Relevancia práctica de la unidad entre sentir e inteligir 104

3. Lógica 107
1. Hacia una definición de la lógica 108
1.1. Lógica y teoría del conocimiento 109
1.2. Lógica y ontología 110
1.3. Lógica y psicología 111
1.4. La unidad de lógica y gramática en la filosofía clásica 112
1.5. Los elementos de la lógica clásica: concepto, juicio, razonamiento 113
a) El concepto 113

b) El juicio 113
c) El razonamiento 114
1.6. La superación de la lógica clásica por la lógica matemática 114

2. Lógica de proposiciones 117
2.1. Lógica de proposiciones y lógica de predicados 117
2.2. Variables proposicionales 118
2.3. Constantes lógicas: conectores 119
a) El negador 120
b) El coyuntor 120
c) El disyuntor 121
d) El implicador o condicional 121
e) La equivalencia o bicondicional 123
2.4. Símbolos auxiliares 124
2.5. Conectores primitivos y derivados 124
2.6. Evaluación de las funciones de verdad 125
2.7. Las tautologías como leyes lógicas 128
2.8. Ejercicios prácticos 129

3. Los límites de la lógica formal 133
3.1. Actividad intelectiva y formalismo lógico 133
3.2. Peligros del formalismo como tesis filosófica 137
a) El primer peligro 137
b) El segundo peligro 138
c) En tercer lugar 138
d) En cuarto lugar 138
3.3. Insuficiencia de la lógica y el papel de la dialéctica 140
a) Una primera insuficiencia externa 140
b) Una segunda insuficiencia externa 140

4. Filosofía de la realidad 145
1. Introducción: metafísica y filosofía primera 145

2. La ontología y sus limitaciones 147
2.1. El concepto del ser 147
2.2. Los modos de ser 148
2.3. Los trascendentales del ser 149
2.4. Insuficiencia de estas categorías 149
a) "Ser" es un verbo indoeuropeo 149
b) "Ser" es un verbo gramatical 150

3. Hacia otro tipo de metafísica 151
3.1. ¿Qué se entiende por realidad? 151
a) Realidad es formalidad 151
b) Realidad es estructura sustantiva 153
c) Realidad es dinamismo 155
3.2. La estructura profunda de la realidad 156
a) Las notas esenciales 156

b) Razón y notas esenciales 157
c) Notas esenciales y cambio 158
3.3. El fin de la metafísica 159

4. Comentario de textos filosóficos 160
4.1. Parménides y el tema del ser 160
4.2. Platón y los modos de acercarse al ser 161
4.3. Aristóteles y la filosofía primera 162
4.4. Tomás de Aquino: el ser de Dios 164
4.5. Nietzsche y la psicología de la metafísica 165
4.6. Bergson: los engaños lógicos de la metafísica 166
4.7. Zubiri o la inversión de la metafísica 167

5. Filosofía de la naturaleza 171
1. El hilemorfismo antiguo 172

2. El idealismo hegeliano 174
2.1. Punto de partida 174
2.2. Hacia el saber absoluto 175
2.3. La dialéctica 176

3. Materialismo mecanicista y vitalismo 178
3.1. El atomismo griego 178
3.2. El materialismo mecanicista 179
3.3. El vitalismo 181

4. Concepto actual de materia 182
4.1. Los límites del materialismo metafísico 182
4.2. Nueva idea de materia 185
4.3. Materia y evolución 188

5. Comentario de textos filosóficos 190
5.1. Aristóteles: sustancia y materia 190
5.2. Hegel: la idea hecha naturaleza 191
5.3. Demócrito y el materialismo antiguo 193
5.4. El materialismo del siglo XIX 194
5.5. El vitalismo de Nietzsche 195
5.6. Marx y la dialéctica hombre-naturaleza 196
5.7. Engels o la recaída metafísica 198
5.8. Gramsci: contra el materialismo metafísico 199
5.9. Zubiri: nueva idea de materia 200

6. Filosofía del hombre 203
1. El origen del hombre 203
1.1. La teoría de la evolución 204
1.2. La génesis del hombre 207

2. Tesis materialista vulgar 209
2.1. Evolución y mecanicismo 209

2.2. El hombre-máquina 210

3. Tesis espiritualista 211

4. Evolución y creación 213

5. La unión de psique y organismo 215
5.1. Materia orgánica y psique 215
5.2. Unidad estructural 219

6. El problema de la muerte 221

7. La dignidad de la persona 223
7.1. Dificultad de los enfoques clásicos 223
7.2. Realidad y persona 224
7.3. Persona y liberación 225

8. Análisis de textos filosóficos 226
8.1. Darwin y el origen del hombre 226
8.2. El materialismo vulgar 227
8.3. Platón y el dualismo alma-cuerpo 228
8.4. Teilhard de Chardin: evolución y creación 230
8.5. Marx: el hombre como ser natural 231
8.6. Lenin: materia y realidad 233
8.7. Zubiri: la unidad estructural entre psique y organismo 234

7. Filosofía de la sociedad 237
1. Tesis individualista 238
1.1. El estado de naturaleza 239
1.2. El derecho de propiedad 239
1.3. La democracia burguesa 241

2. Tesis objetiva 243
2.1. El espíritu objetivo 243
2.2. Objetivismo sociológico y colectivismo 245
a) El origen de la sociología 245
b) El colectivismo 245

3. Tesis socialista 246
3.1. Especie humana y sociedad 247
3.2. La constitución práctica de la sociedad humana 250
a) La división del trabajo 250
b) Apertura de la socialidad humana 251
c) La realidad de la sociedad humana 253

4. Las estructuras de la actividad social 255
4.1. Subsistema económico 256
4.2. Subsistema socio-político 259
4.3. Subsistema cultural-ideológico 262

4.4. La estructura social esencial 264
a) Unidad estructural 264
b) El problema del elemento determinante 266
c) El reino de la necesidad 268
4.5. El materialismo histórico 270
a) No se trata de materialismo metafísico 270
b) No se trata de un economicismo 271
c) No se trata de un determinismo 271

5. Actividad enajenada y liberación 272
5.1. La enajenación de la sociedad humana 273
a) Enajenación económica 274
b) Enajenación socio-política 275
c) Enajenación ideológica 275
d) El trabajo enajenado 276
5.2. Liberación y filosofía de la historia 277
a) Filosofías deterministas de la historia 278
b) Historia y praxis de liberación 279

6. Comentario de textos filosóficos 281
6.1. La concepción individualista de la sociedad: John Locke 281
6.2. Rousseau o los orígenes del socialismo 282
6.3. Hegel y el espíritu objetivo 284
6.4. Marx de Engels o la dialéctica hombre-sociedad 285
6.5. Durkheim y el objetivismo sociológico 288
6.6. Gramsci y el bloque histórico 290

8. Filosofía ética 291
1. El problema de la ética 291
1.1. La libertad concreta 291
1.2. El hombre, realidad moral 294

2. Fundamentación general de la ética 295
2.1. Fundamentaciones prefilosóficas 296
2.2. Fundamentaciones metafísicas 298
a) El intelectualismo moral 298
b) El eudemonismo 299
c) Insuficiencias 300
2.3. Fundamentación subjetivista 301
a) El hedonismo y el utilitarismo 301
b) La fundamentación kantiana 303
2.4. Etica y praxis histórica 304
a) Sensibilidad activa 304
b) Moral concreta 306
2.5. Fundamentación de criterios prácticos 307
a) Dominio sobre la naturaleza 307
b) Liberación de la enajenación 308

2.6. Etica individual y ética social 310

3. Etica especial 312
3.1. Etica, amor y familia 312
a) Planteamientos clásicos 313
b) El amor sexual y la familia 315
c) Valoración ética 318
3.2. Etica y política 319
3.2.1. Criterios de la legitimidad 320
a) Legitimaciones normativas 321
b) Legitimación fáctica 321
c) Legitimidad y participación 322
3.2.2. Etica y derecho 325
a) La realidad del derecho 325
b) Legalidad y legitimidad 326
c) Justicia, participación e ideología 328
3.2.3. El derecho de propiedad 329
a) Planteamientos clásicos 329
b) La apropiación social de la naturaleza 330
3.2.4. Etica y revolución 333

4. Análisis de textos filosóficos 336
4.1. Zubiri: el hombre, realidad moral 336
4.2. Platón y la idea del Bien supremo 338
4.3. Aristóteles: ética y política 340
4.4. Santo Tomás: sobre la propiedad 341
4.5. Maquiavelo: política sin ética 342
4.6. Santo Tomás Moro: la abolición de la propiedad 343
4.7. Hume y la fundamentación empirista de la moral 345
4.8. Kant o el deber categórico 346
4.9. Marx: sobre el amor humano 347
4.10. Gramsci y la fundamentación de la moral 348
4.11. Marcuse: ética de la revolución 350

). Filosofía de la religión 353
1. En qué consiste la filosofía de la religión 353
1.1. Justificaciones racionales de la religión 354
a) Justificaciones naturalistas 354
b) Justificaciones subjetivistas 356
1.2. Crítica racional de estos argumentos 357
a) La crítica kantiana 357
b) El Dios de la razón práctica 359
1.3. Necesidad de una auténtica filosofía de la religión 359

2. Análisis fenomenológico del hecho religioso 361
2.1. El papel de la fenomenología de la religión 261
a) Fenomenología y subjetivismo 361
b) La fenomenología de la religión 362

2.2. La religión como fenómeno social 364
a) La religión como factor de integración social 364
b) La religión como factor de compensación 365
2.3. Fenomenología, sociología y filosofía de la religión 367
a) Límites de la sociología de la religión 368
b) Necesidad de una reflexión filosófica 368

3. La realidad de la religión 369
3.1. La religación del hombre a la realidad 370
a) Apertura de la praxis humana 370
b) El poder de la realidad 372
c) La religación a la realidad 373
3.2. La realidad profunda de la religación 374
a) Planteamiento del problema 374
b) Carácter teórico y práctico del problema 375
c) La experiencia de Dios 376
d) La verdad de la religión 378

4. Religión y liberación 379
4.1. ¿Crisis actual de la religión? 379
a) El proceso de secularización 379
b) Secularización e individualismo 380
c) Razón científica e ideología 382
4.2. Experiencia de Dios y liberación 383

5. Análisis de textos filosóficos 386
5.1. Las cinco vías tomistas 386
5.2. Descartes y el argumento ontológico 388
5.3. La crítica kantiana 389
5.4. Feuerbach: la religión como alienación 392
5.5. Marx y el opio del pueblo 393
5.6. Durkheim: la religión como factor de integración social 395
5.7. Max Scheler: fenomenología y religión 396
5.8. Zubiri: la experiencia histórica de Dios 397
5.9. Gutiérrez: teología de la liberación 399

10. Bibliografía básica 401

Apéndice 409

1

Introducción a la filosofía

Probablemente, una de las primeras preguntas que aflora en la mente de quien por primera vez se encuentra frente a un texto de filosofía es la siguiente: "Bueno, y qué es eso de *filosofía?"* O también, dicho con otras palabras: "¿De qué trata la filosofía?" Pues bien, aún bajo el peligro de desilusionar al lector hay que comenzar diciendo que ésta no es una cuestión fácil de resolver en la primera página de un libro de filosofía. Más bien se trata de una de las interrogantes más arduas a las que se tienen que enfrentar los filósofos: lograr una definición o una idea de lo que es la filosofía. En realidad, cada filósofo, en la medida en que ha elaborado una filosofía propia, ha trazado al mismo tiempo una idea de lo que es la filosofía. Por eso se puede decir que una definición de la filosofía es algo que sólo se consigue después de haberse introducido en la filosofía misma y después de haberse ejercitado en el modo de pensar propio de los filósofos.

Y es que con la filosofía sucede algo muy distinto de lo que ocurre con la definición de otros saberes humanos. Por lo general, cuando queremos definir una ciencia, lo hacemos recurriendo al tipo de objetos de que se ocupa. Así, por ejemplo, para decir qué es la biología, recurrimos a los seres vivos: "la biología es la ciencia que estudia los seres vivos." Del mismo modo, la mineralogía es la que estudia los minerales, la física es la ciencia que estudia la naturaleza material, la lingüística estudia las lenguas, la oceanografía estudia los mares, etc., etc. Diciendo cuál es el *objeto* del que se ocupa una determinada ciencia o un determinado saber nos hacemos rápidamente una idea del mismo. Sin embargo, el problema se complica cuando llegamos a la filosofía: no parece haber un acuerdo universal sobre el tipo de objetos de los que se ocupa el filósofo. Unos dirán que la filosofía se ocupa del conocimiento, otros que del hombre, de la historia, etc., etc. Para algunos, la filosofía no tiene en realidad ningún objeto propio, que no se ocupa de nada y que más bien debería desaparecer. Otros, por el contrario, dirán que la filosofía se ocupa de todo, como veremos.

En cualquier caso, es importante caer en la cuenta de la dificultad de señalar cuál es el objeto de la filosofía y, por tanto, de definir este modo de saber propio de los filósofos. Como ya decía uno de los filósofos de la antigüedad, Aristóteles, la filosofía es "la ciencia que se busca" a sí misma, es decir, la filosofía es un modo de saber que no tiene dado un objeto sobre el cual reflexionar al principio mismo de su tarea, sino que ella lo ha de descubrir y conquistar mediante su propio esfuerzo. Por ello, quizás el mejor modo de introducirnos a la filosofía sea el considerar algunas ideas que en la historia misma de esta disciplina se han ido haciendo los hombres sobre ella.

1. Algunas ideas sobre la filosofía

1.1. La filosofía como reflexión acerca de las cosas naturales

Para la mayor parte de los filósofos de la antigüedad, la filosofía consistió, ante todo, en una reflexión sobre el mundo natural. Los filósofos eran hombres dedicados a preguntarse por la realidad del mundo que los rodeaba. Mientras la mayor parte de los hombres ocupaban su vida en las tareas más inmediatas y necesarias para la supervivencia, el filósofo se detenía a interrogarse por las cosas naturales. El filósofo era algo así como un *teórico de la naturaleza.* Los primeros filósofos griegos se hicieron la siguiente pregunta: ¿de qué están hechas las cosas? Es decir, ¿cuál es el componente último de la naturaleza? Se trataba de decir, de un modo más o menos racional, aunque muy primitivo, qué es eso de la naturaleza. Para unos, la respuesta era que toda la naturaleza consta de *agua* en diversas formas y estados —sólido, líquido, etc. Para otros, todo lo real está en el fondo hecho de *fuego,* o de aire, etc. Hoy en día estas explicaciones nos parecen un tanto ingenuas e incluso disparatadas. Pero no lo son tanto. Como sabemos, más del 50 por ciento de la materia que integra el cuerpo humano es agua y ésta es además un elemento de suma importancia en el cosmos entero. Pero, sobre todo, el gran valor de estas teorías no está tanto en las respuestas que dieron, sino en la pregunta: los filósofos *naturalistas* griegos fueron los primeros en preguntarse por los componentes *últimos* del mundo: fueron pensadores que supieron ir más allá de las *apariencias* de las cosas para preguntarse por *lo esencial* de las mismas. Y en ello consistió su gran aportación a la filosofía.

En realidad, la pregunta que estos pensadores se hicieron dista mucho de haber sido resuelta. Hoy en día se sigue discutiendo dentro del mundo filosófico sobre la naturaleza, la materia, etc. No es fácil determinar qué es últimamente eso que llamamos *materia* y la reflexión filosófica sigue abierta. Sin embargo hay importantes diferencias entre nuestro tiempo y el de los primeros filósofos griegos: el impresionante desarrollo de las ciencias en la era moderna nos obliga a plantearnos la pregunta por las cosas naturales de un modo distinto al de Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes y todos aquellos grandes pensadores. Hoy las ciencias naturales son la principal fuente de conocimientos sobre la naturaleza y el filósofo no puede decir una palabra sobre el mundo natural sin tener en cuenta la información que estas ciencias proporcionan. La física, la biología, la astronomía, etc., etc., son las que nos pueden decir de un modo seguro y riguroso cómo es el mundo natural en el que vivimos. Es más, en muchos casos las ciencias naturales pretenden arrebatar completamente a la filosofía su derecho de reflexionar sobre las cosas naturales: si la astronomía, la mecánica, la biología, etc., estudian ya la naturaleza, ¿qué tiene de nuevo que aportar la filosofía? Para muchos, es suficiente un estudio científico de la naturaleza: la filosofía, si bien fue útil en los primeros tiempos de la humanidad, ya no puede aportar ningún conocimiento verdadero sobre las cosas. Para quienes piensan así, la era de la filosofía habría pasado ya: ésta es la era de la ciencia, la era del conocimiento *positivo* y riguroso, no de la especulación filosófica.

1.2. La filosofía como reflexión sobre la totalidad.

No hay duda en que el *positivista* tiene mucha razón cuando sostiene que en la actualidad son las ciencias naturales las que se ocupan de muchos problemas y de muchos objetos de los

que antes sólo se ocupaban los filósofos. Pero esto no quiere decir que la filosofía deba desaparecer. Lo que muchos filósofos sostienen es lo siguiente: es cierto que las ciencias naturales han dejado a la filosofía sin objetos sobre los cuales reflexionar de un modo exclusivo: primero fue la física que arrebató a la filosofía todo el mundo material, después la biología acaparó para sí el estudio de los seres vivos, más tarde la psicología recuperó para la ciencia el estudio del interior del hombre, etc. Pero lo que sucede es que cada una de estas ciencias no hace más que ocuparse de un campo particular de objetos. El científico se ocupa de una rama concreta del saber: los astros, los minerales, los seres vivos, etc., lo propio de la aportación del filósofo no sería dar datos nuevos en ésta o en aquella parcela de la ciencia, sino más bien en proporcionar una visión de *totalidad.*

El filósofo sería un pensador dedicado al *todo.* Este saber sobre el todo no tendría que despreciar, claro está, los datos que le proporcionan las ciencias, sino que consistiría más bien en algo así como una *síntesis* de lo que le aportan los saberes científicos. El filósofo, partiendo de los datos de las ciencias, se elevaría hacia conceptuaciones más generales, hacia algún tipo de "cosmovisión" que integrase dentro de sí las informaciones concretas de cada ciencia. La filosofía sería una generalización de lo que hacen los científicos, algo así como un conjunto bien armonizado de "visiones científicas." De este modo se superaría la especialización y la miopía de los saberes particulares, logrando un saber de conjunto, una idea general del mundo donde tuviese su lugar cada uno de los datos concretos que los científicos van descubriendo.

Sin embargo, esta idea de la filosofía como reflexión sobre la totalidad de las cosas, no deja de presentar algunas dificultades. En primer lugar, no deja de ser bastante pretencioso el saber sobre todo: resulta bastante difícil pretender que se pueda lograr un verdadero saber sobre la totalidad dada la enorme variedad, diversidad y complejidad de los distintos saberes humanos. Pero además, en segundo lugar, son más bien los filósofos *idealistas* los que han pretendido alcanzar un saber sobre la totalidad, un auténtico saber filosófico sobre el todo: para estos filósofos, *toda* la realidad puede ser de algún modo abarcada por las ideas o por los conceptos humanos. Querer que la filosofía sea un saber sobre la totalidad ha solido ir unido a la pretensión idealista de que el saber agota a la realidad entera. Por el contrario, hay que afirmar que, aunque el saber busque la totalidad, la realidad siempre supera a las ideas y a los conceptos del hombre, de modo que el todo nunca puede ser abarcado por la filosofía, a no ser como horizonte o meta que se persigue, pero no como saber efectivo. El todo no es algo que la filosofía pueda apropiarse ni que pueda ser reducido a una idea.

Por otra parte, la filosofía no puede reducirse a una síntesis o a un resumen de lo que ya dicen o de lo que ya saben las ciencias. Es cierto que el filósofo ha de conocer las informaciones que nos suministran las disciplinas científicas, pero esto no quiere decir que la tarea de la filosofía consista meramente en generalizar, resumir o vulgarizar lo que hacen las ciencias. La filosofía tiene que interpretar, valorar e incluso criticar lo que hacen los científicos. Y esto, por una razón muy importante: porque a la filosofía no le interesa simplemente conocer la naturaleza, archivar y amontonar datos sobre el universo. Si a la filosofía le interesa la naturaleza es porque ella está habitada y transformada por *el hombre.* Si los datos de la ciencia natural son importantes para el filósofo, lo son porque estos datos tienen un sentido concreto para la vida humana. En otras palabras: la filosofía, lejos de ser una mera indagación sobre la naturaleza o sobre la totalidad, consiste más bien en una reflexión sobre el significado que esa naturaleza o esa totalidad tienen para el hombre que las habita y las elabora con su actividad. El hombre es, en realidad, quien conoce la naturaleza y quien puede

dar un sentido a todos los datos de las ciencias. Por esto, muchos filósofos han pensado que el objeto propio de la filosofía sería ante todo el hombre.

1.3. La filosofía como reflexión sobre el hombre

Como ya decía el filósofo griego Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas. Hablar sobre la naturaleza olvidando que es el ser humano quien la mide, quien la conoce y transforma no deja de ser una especulación en el vacío. Si las ciencias se ocupan de la naturaleza no es por pura curiosidad ni por amontonar datos: en realidad, el conocimiento científico está al servicio de su aplicación *técnica*. Si los hombres de todos los tiempos se han lanzado a un conocimiento cada vez mayor y más preciso del cosmos, esto lo han hecho con el fin de que ese conocimiento se traduzca en logros humanos. La técnica que eleva y mejora el nivel de vida del hombre es la que rige y la que gobierna los intereses del científico. El conocimiento teórico del mundo natural, siempre ha estado ligado a un *interés técnico*, es decir, en su puesta al servicio del hombre, del dominio humano sobre el mundo y sobre las cosas. La humanidad ha ido liberándose de las inclemencias de la naturaleza mediante el desarrollo progresivo de las ciencias.

Si las ciencias naturales persiguen en definitiva objetivos humanos, algo semejante sucede también con la filosofía. Cuando el filósofo se interroga por la naturaleza lo hace en función de lo que el mundo natural pueda iluminarnos sobre el hombre y su destino. Así, por ejemplo, no es lo mismo una imagen filosófica de la naturaleza que nos presente al ser humano como "rey de la creación" al servicio del cual han sido hechas todas las cosas naturales, que por el contrario se afirme que el hombre no es más que una mera casualidad que la naturaleza ha producido en un planeta determinado, pero que bien podría no haber producido. El papel del hombre y su valor cambian radicalmente en una u otra idea. Si el hombre fuese algo así como el *fin* final perseguido por la naturaleza entera desde el principio de los tiempos, la vida humana estaría llena de significado; por el contrario, si el hombre no fuese más que una casualidad, un producto caprichoso del *azar*, su vida tendría un valor muy limitado. No vamos a entrar aquí a decidir cuál de las dos interpretaciones del papel del hombre en el universo es la correcta; puede que ninguna lo sea. Lo que es importante subrayar en este momento es que todo interés filosófico sobre la naturaleza es en último término un interés por el hombre, por el sentido de su vida, por su papel en el mundo.

Muchas son las filosofías que han consistido, ante todo, en una reflexión sobre el hombre. El hombre sería el *objeto* o el tema de la filosofía, mientras que las ciencias se ocuparían de la naturaleza. Lo que sucede es que dentro de esta preocupación filosófica por el hombre caben muchas posturas. Para algunos filósofos, como Kant, lo que interesa del hombre es que él es el sujeto de todo conocimiento. El hombre interesaría a la filosofía por ser el principio mismo de todo conocer. Todo saber y toda ciencia es un conocimiento humano, y la filosofía se ocuparía justamente de los modos y de los límites del conocimiento: sería una teoría del hombre como *teoría del conocimiento* humano. Para otros, lo relevante del ser humano no sería tanto su inteligencia como su interioridad, sus sentimientos, su angustia, el sentido de su vida, su religiosidad, etc. Son las filosofías del hombre como *filosofías de la existencia humana*. Para otros, lo importante no es tanto el conocimiento o la interioridad como la exterioridad. El hombre es, como decía Marx, "el conjunto de sus relaciones sociales." Lo que interesa a estos filósofos no es la vida personal individual, sino más bien la vida social e histórica de los hombres, en la cual se jugaría verdaderamente su destino y su felicidad. La filosofía del hombre se convierte entonces en *filosofía de la historia*.

Como vemos, un mismo interés por el hombre se puede desarrollar filosóficamente de modos muy diversos, según el enfoque de lo humano que se elija. Sin embargo, común a todas estas filosofías es el *humanismo*, esto es, la posición del ser humano en el centro de las preocupaciones teóricas. El peligro de las filosofías humanistas, sobre todo de las más interioristas, puede ser el pensar que se puede reflexionar sobre el hombre con independencia del mundo real en el cual vive. Muchas filosofías del conocimiento y de la existencia piensan que el punto de partida de la filosofía es el sujeto humano, tomado en sí mismo, haciendo por tanto abstracción de las circunstancias reales, naturales y sociales en las cuales vive. El humanismo se convierte en un *antropologismo* que ignora un hecho fundamental: no se puede hablar sobre el hombre sin hablar, al mismo tiempo, sobre el *mundo real* en el cual el hombre vive. Es imposible una reflexión sobre el conocimiento, sobre la existencia o sobre la sociedad humana sin tener una idea sobre el mundo que conocemos, en el cual existimos y en el cual se constituye nuestra vida social. La filosofía como reflexión sobre el hombre no puede abandonar nunca la reflexión sobre el mundo, pues de ella depende y a ella remite.

1.4. La filosofía como reflexión moral

Una de las formas que puede tomar la filosofía del hombre es la de una reflexión *moral*. Esto quiere decir lo siguiente: para este tipo de filosofías (llamadas "filosofías morales"), lo importante no es determinar lo que el hombre *es*, sino más bien lo que *debe* ser. El hombre es considerado como un ser activo, *práctico* que debe tomar decisiones, eligiendo entre las distintas posibilidades que se le presentan. Y es ahí donde surge la pregunta moral: qué es lo que hay que hacer, qué es lo *bueno* y qué es lo malo, cuál es el fin último de la vida humana, cuáles son las virtudes que se deben cultivar y los vicios que hay que evitar, etc. La filosofía, en lugar de un conocimiento teórico sobre el mundo real o sobre el hombre, sería más bien un saber *práctico*. Más que de describir lo que son las cosas objetivamente, se trataría de valorarlas y de transformarlas prácticamente. Cuando este saber práctico no se ocupa solamente de lo que los hombres hacen individualmente, sino que se pregunta por lo que las sociedades humanas son y *deben ser* la filosofía moral se convierte entonces en una *filosofía social y política*.

En realidad, la preocupación práctica no es exclusiva de un determinado tipo de filosofías. Toda relación filosófica, de un modo u otro, aunque no lo señale explícitamente, apunta hacia tareas prácticas. Contra lo que suele pensarse habitualmente, los filósofos no son meros seres extraños dedicados al conocimiento especulativo, sino que una de sus preocupaciones centrales a lo largo de la historia ha sido siempre la de orientar la vida práctica de los hombres y de las sociedades. Ahora bien, lo que sí hay son diferencias importantes en cuanto al relieve y función que se le otorga a la *praxis*. Para los filósofos clásicos se trataba por lo general solamente de extraer *consecuencias* de un saber teórico objetivo que sería de suyo independiente de sus aplicaciones. Para otros, en cambio, la práctica es el fin al cual últimamente apunta la teoría y en función de la cual se constituye. Como decía Marx, "los filósofos no han hecho hasta ahora más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*."

Ahora bien, esta intención práctica de la filosofía en general y de la llamada "filosofía de la praxis" en particular, no significa que ésta se tenga que reducir a un conjunto de recetas, arengas y panfletos sobre la acción inmediata. Si se quiere orientar seriamente la acción humana, no basta con llenarse la boca con la palabra "práctica," sino que es necesario un saber riguroso sobre el hombre que ha de realizarla y sobre el mundo donde la práctica va a

ejercerse. En caso contrario, no estaríamos orientando, sino confundiendo. La filosofía moral y la filosofía de la práctica necesitan de una reflexión general sobre el hombre y sobre el mundo.

* * *

Este recorrido por algunas ideas sobre lo que es la filosofía nos muestra que todas son, en cierto modo, parciales y limitadas. La filosofía no puede ser exclusivamente una reflexión sobre la moral o sobre el deber porque esta reflexión moral necesita de una idea del hombre y del mundo. Pero la filosofía no puede ser tampoco, de modo exclusivo, una meditación sobre el mundo o sobre la totalidad. Es imposible separar y aislar todas las concepciones de la filosofía a las que nos hemos referido. Una reflexión sobre la totalidad, por ejemplo, es absurda si en esa totalidad no tiene un papel el hombre. Y una reflexión sobre el hombre no puede carecer de algún tipo de consideraciones morales. Podemos decir, por tanto, que la filosofía no es exclusivamente una reflexión sobre la totalidad, ni sobre el hombre o sobre la moral, sino *las tres cosas a un tiempo.* La filosofía ha de reflexionar sobre la actividad humana, sobre el hombre mismo y sobre el mundo real en el que vive. En una primera aproximación podemos decir lo siguiente: la filosofía consiste en *una reflexión sobre la actividad de los hombres en el mundo.*

Pero esta definición provisional es aún insuficiente para caracterizar la filosofía. La filosofía no es solamente una *reflexión* sobre la actividad humana, sobre su *praxis*, sino que el mismo filosofar consiste en una *actividad real*, aunque teórica, que los hombres llevan a cabo en su vida social e histórica. Hemos de considerar también, por tanto, el tipo de actividad especial en que la filosofía consiste: ¿en qué se diferencia la actividad del filósofo de otras actividades humanas?

2. La filosofía como actividad

Contra lo que en ocasiones suele pensarse, incluso contra lo que algunos filósofos han pensado de sí mismos, hay que decir que este tipo de reflexión que llamamos filosofía no es algo que se ejercite de un modo abstracto en cualquier momento de la historia, ni es tampoco un conjunto de pensamientos caído de las nubes o recibido de una vez para siempre. Hacer filosofía es una opción y una actividad concreta que realizan los hombres de carne y hueso en un momento determinado de la historia y en unas circunstancias sociales muy precisas. No cualquier sociedad, cualquier cultura o cualquier momento de la historia es apto para que se haga filosofía, y la filosofía que de hecho se hace está directamente vinculada al mundo sociohistórico concreto del que surge. Por esto hemos de referirnos ahora a las coordenadas históricas en las que surge la filosofía para poder así situar la tarea del filósofo junto a otro tipo de actividades que se llevan a cabo en las sociedades humanas.

2.1. La filosofía como actividad histórica

La filosofía tiene un carácter rigurosamente histórico, y no advertir esto puede conducir fácilmente al dogmatismo. La filosofía es histórica, en primer lugar porque, al observar el

modo de proceder de los filósofos, pronto caemos en la cuenta de la importancia que la misma *historia de la filosofía* precedente tiene y ha tenido siempre en todo intento de un auténtico filosofar. Ningún filósofo ha hecho su filosofía de espaldas a los que pensaron antes que él. La filosofía necesita de su misma historia, de su propio pasado, para llevar a cabo su tarea. Esto no quiere decir que la filosofía consista en una repetición de lo que ya se ha dicho y de lo que ya se ha pensado en el pasado. No: toda filosofía que pretenda serlo verdaderamente supone una ruptura y una novedad respecto al pasado. Lo que sucede es que, por muy nueva y original que sea la reflexión de un filósofo, ésta no sería posible si no partiese de lo que otros filósofos han pensado antes que él. La historia de la filosofía le proporciona al filósofo los problemas fundamentales a los que tiene que enfrentarse y las soluciones que se han intentado dar a los mismos. El filósofo intentará su propio camino teniendo en cuenta lo que otros han pensado antes, criticándolo, mejorándolo o superándolo. Ningún filósofo se puede entender fuera de la historia de la filosofía: no sería comprensible un Aristóteles sin todo el pensamiento que le precede, ni tampoco la filosofía marxista de la praxis se podría entender sin Hegel y Feuerbach, por ejemplo. No hay filosofía que surja de las nubes, fuera de la misma historia de la filosofía; en esto consiste uno de los aspectos de ese carácter histórico de toda filosofía.

Pero esta dependencia de toda filosofía repecto a la historia del pensamiento filosófico no es suficientemente radical. La filosofía es histórica no sólo por depender de lo que los filósofos del pasado han reflexionado, sino sobre todo por pertenecer a la misma *historia real* de los hombres. La filosofía, la historia de la filosofía no es una especie de saber absoluto que se vaya desarrollando al margen de la historia política, económica, social y cultural de los pueblos. Es más, la filosofía no es algo que hayan elaborado todos los pueblos, sino solamente algunos y sólo a partir de un momento determinado de su historia. Y cada pueblo que ha hecho filosofía la ha marcado con el sello de la época y del momento histórico que estaba viviendo. Por supuesto, esto no quiere decir, como a veces pretenden los simplificadores, que la filosofía sea un mero "reflejo" mecánico del momento histórico en el que surge. Aunque las circunstancias históricas y sociales tengan una impronta enorme en la filosofía, también los intereses y la psicología personal de un filósofo, su discusión con otros autores, determinados problemas de ciencia, etc., condicionan fuertemente el estilo y los contenidos mismos de una filosofía.

La impronta de la historia humana en la filosofía se hace patente si consideramos, por ejemplo, las condiciones mismas del surgimiento histórico de la filosofía. En primer lugar, para que la filosofía aparezca en la cultura de un pueblo tiene que haberse logrado un mínimo avance en las condiciones sociales y económicas que permita a un grupo de hombres privilegiados (los filósofos) dedicarse a la reflexión. Es decir, la filosofía no puede surgir cuando no hay todavía sociedades divididas en clases; sólo la división de clases podía garantizar en la antigüedad la posibilidad de que hubiese individuos dedicados a la teoría, es decir, apartados de los trabajos manuales y productivos. Una actividad teórica como la filosofía solamente puede surgir en una cierta distancia respecto de las actividades más inmediatas de los hombres que luchan por satisfacer sus necesidades básicas. La dura lucha por la supervivencia no permite espacios para la reflexión teórica. Por eso no es de extrañar que la filosofía no aparezca en la historia más que cuando se desarrollan las sociedades esclavistas. Los primeros filósofos griegos pertenecieron sin excepción a las minorías privilegiadas de aquel tiempo, es decir, a las clases sociales que gracias al trabajo esclavizado de otros podían apartarse de las tareas manuales. Por supuesto, esto no quiere decir que todos los filósofos

hayan de pertenecer a las clases altas ni que la filosofía deba de estar de acuerdo con la división de la sociedad en clases. Por el contrario, los filósofos se cuentan entre los primeros críticos de la esclavitud y una tarea propia de la filosofía de todos los tiempos ha sido la de luchar por la justicia y la humanización de las sociedades humanas. Pero conviene no perder de vista que la posibilidad misma de que existan hombres dedicados a la actividad teórica descansa sobre un hecho histórico: el de la *división social del trabajo*. Sin esta división de las tareas en el interior de una sociedad no podría haber nunca un lugar para una reflexión sistemática como la del filósofo.

No basta con la división social del trabajo para que sea posible el surgimiento histórico de la filosofía. También se necesita una cierta insatisfacción con las explicaciones tradicionales del mundo, es decir, con la teoría que en una sociedad elabora el grupo o casta sacerdotal. Para que surja la filosofía es preciso que junto a los intelectuales tradicionales, frente a las explicaciones religiosas del mundo, aparezca un nuevo tipo de intelectuales que reclame una interpretación nueva de la realidad. Las explicaciones tradicionales del mundo que encontramos en las primeras sociedades recurren, por lo general, a los relatos mitológicos como explicaciones del mundo y de la vida humana. El sol, la tierra, los ríos, las montañas, el hombre, las estaciones, los cultivos, las cosechas, las relaciones de parentesco, el matrimonio, etc., son entendidos mediante un *mito* o un conjunto de mitos. Los mitos ponen en conexión cada una de estas realidades que se encuentra el hombre en su vida práctica con un mundo de divinidades que son las responsables del orden que el hombre descubre y crea en el mundo. Mediante este orden, mitológicamente creado y justificado —pensemos por ejemplo en el *Popol-Vuh*—, los miembros de una determinada sociedad pueden orientarse en la vida y pueden dar sentido a lo que hacen. La vida entera de una sociedad puede organizarse satisfactoriamente recurriendo a este tipo de interpretaciones de la realidad, normalmente salvaguardadas por un grupo de sacerdotes o especialistas sagrados.

Puede llegar un momento en que aparezca un grupo de hombres insatisfechos con estas explicaciones, es decir, un grupo social que reclame una interpretación distinta del mundo y con ello también una organización distinta de la sociedad y de la vida humana. Es entonces cuando puede surgir el pensamiento filosófico. En realidad, la filosofía tiene mucho en común, en su origen, con las ciencias. El surgimiento histórico de las ciencias puede contribuir de un modo decisivo a la insatisfacción con las explicaciones tradicionales de la realidad. La ciencia pone de manifiesto que muchas cosas pueden ser explicadas sin necesidad de mitos: las interpretaciones tradicionales de la realidad comienzan a ser desmentidas. Así, por ejemplo, en el momento en que aparecen los primeros filósofos griegos, este pueblo contaba ya con conocimientos matemáticos y físicos relativamente avanzados. Es más, muchos de los primeros filósofos son también científicos. Los mitos dejan de ser interpretaciones convincentes del mundo y comienza a buscarse un saber puramente lógico o racional. Es lo que suele llamarse el "paso del mito al *logos*." Las cosas ya no tienen su explicación en la actuación arbitraria de los dioses invisibles, sino en la organización racional de los datos sensibles. El mundo es arrancado de las manos de los seres mitológicos y pasa a convertirse en un orden puramente natural, que la razón humana ha de ordenar independientemente de los dioses. De este modo, frente a las interpretaciones clásicas del mundo aparecen en la historia las primeras teorías racionales y críticas, aparecen los primeros filósofos.

2.2. La filosofía como actividad social

Hemos visto en el apartado anterior cómo las actividades teóricas que se desarrollan en las

primeras sociedades tienen mucho que ver con la organización de la vida humana en el interior de las mismas. Un mito no es una pura especulación fantástica, sino que consiste más bien en el establecimiento de un orden o unas pautas de organización social. Por ejemplo, un relato mitológico de la creación de los hombres a partir del maíz tiene mucho que ver con la organización de la actividad económica de una sociedad determinada. Un mito que nos hable de la prohibición del incesto por los dioses sirve para organizar la vida sexual en las comunidades humanas reales. En general, puede decirse que toda actividad teórica tiene algún tipo de ligazón más o menos directa con las actividades reales y concretas que se desarrollan en una sociedad. Por eso, si queremos preguntarnos qué tipo de actividad teórica es la filosofía y qué relación tiene con otras actividades humanas tenemos que comenzar por preguntarnos cuáles son las actividades fundamentales que se realizan en las sociedades humanas.

En toda sociedad humana nos encontramos, en principio, con dos tipos o modos fundamentales de actividad. En primer lugar, tenemos todas aquellas actividades que están orientadas al dominio y a la transformación de la naturaleza. En todo grupo humano una actividad fundamental es la que va dirigida al sometimiento de la naturaleza en orden a la sobrevivencia y al desarrollo del ser humano. La caza, la pesca, la agricultura, etc., son formas en las cuales el *trabajo* humano se organiza para someter el mundo natural a los intereses del hombre. El trabajo es, ante todo, una forma de actividad dirigida a la transformación y a la apropiación humana de las cosas naturales. Esta actividad laboral, por supuesto, se organiza de modos muy distintos en cada sociedad humana y va evolucionando a lo largo de la historia.

En segundo lugar, estas actividades dirigidas al dominio de la naturaleza son inseparables de otro tipo de actividades: las actividades sociales. En ellas los hombres no se relacionan con el mundo natural, sino que se relacionan entre sí. Las relaciones sexuales, familiares, las relaciones de dominio, de parentesco, de sometimiento, de explotación, etc., son formas distintas de configurarse la actividad social de los hombres. Evidentemente, el modo de organizarse estas actividades varía también enormemente a lo largo de la historia humana: hay relaciones sociales de tipo esclavista, feudal, etc. Es más, el modo de estructurarse las relaciones sociales no es independiente de la forma que adopten las relaciones del hombre con la naturaleza: unas relaciones sociales esclavistas están directamente vinculadas a un modo humano de relacionarse laboralmente con la naturaleza; igualmente, unas relaciones sociales como las que vivimos en nuestra sociedad (relaciones de clases, sometimiento de la mujer, familia, etc.) tienen mucho que ver con el modo como el hombre desarrolla aquí su dominio de la naturaleza.

Sin embargo, lo que nos interesa subrayar aquí es que las actividades de tipo teórico que el hombre realiza en cualquier sociedad humana están directamente relacionadas con estos dos tipos fundamentales de actividad a los cuales nos hemos referido. Hay actividades teóricas que están directamente al servicio del dominio humano sobre el mundo natural. Desde la técnica más rudimentaria desarrollada por la civilización más antigua hasta el desarrollo contemporáneo de la tecnología más sofisticada nos encontramos con la necesidad de algún tipo de teoría que indique cómo someter la naturaleza. En realidad, todas las *ciencias naturales* tienen una función social muy precisa: la de servir al dominio humano sobre la naturaleza externa. Sin las ciencias, al menos sin algún tipo de conocimiento racional sobre el mundo, no sería posible que la especie humana llegase a liberarse de las inclemencias de la naturaleza para desarrollar una vida cada vez más segura y digna. Por eso, la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas constituyen justamente esa rama del saber que sirve al primer tipo de actividades a las que nos hemos referido.

En segundo lugar, a las actividades que relacionan a los hombres entre sí corresponde también un tipo distinto de teoría. En todas las sociedades humanas nos encontramos con algún tipo de teóricos que reflexionan sobre cómo se estructuran y cómo deben de estructurarse las relaciones sociales. Como ya dijimos, en las primeras sociedades el tipo de teoría que elaboran los estamentos sacerdotales sirve para organizar de un modo determinado los vínculos entre los hombres. También en las sociedades actuales la religión juega un importante papel en la configuración de las sociedades, sancionando determinados comportamientos y actitudes como positivas o negativas. Pero no sólo los religiosos, sino también otros muchos intelectuales y científicos estudian la convivencia social y tratan de organizarla de un modo correcto. Todas las llamadas *ciencias humanas*, como la psicología, la sociología, la lingüística, etc., cumplen en la actualidad una función importantísima en lo que respecta al estudio y a la estructuración de las relaciones entre los hombres. Es decir, la actividad teórica de las ciencias humanas y sociales está directamente vinculada a la praxis que relaciona a los hombres entre sí.

Alguno podría entonces preguntarse: "bueno, ¿y entonces a qué tipo de actividad está ligada la filosofía?" Parece que la filosofía no sirve demasiado ni como estudio útil para transformar la naturaleza ni como estudio de las relaciones sociales: eso ya lo hacen las ciencias naturales y las sociales, respectivamente. Y en buena medida esto es así. Lo que sucede es que hablando de actividades técnicas o laborales (transformadoras de la naturaleza) y de actividades sociales no hemos agotado todos los tipos posibles de actividad humana. Hay un aspecto más de la actividad de los hombres que no hemos considerado todavía: se trata de su aspecto *emancipador o liberador*. En realidad, tanto las actividades laborales como las sociales tienen una dimensión liberadora, o al menos pueden tenerla. Cuando el hombre transforma la naturaleza lo hace persiguiendo su propia liberación: al transformar el mundo natural el hombre se hace más dueño de su destino, dejando de estar sometido a los caprichos e inclemencias del ambiente que lo rodea. Del mismo modo, en las actividades que relacionan a los hombres entre sí puede haber también un aspecto liberador: los hombres buscan a lo largo de su historia estructurar sus relaciones de un modo más justo y reconciliado. En las actividades sociales puede haber también una búsqueda de liberación, no del yugo de la naturaleza, sino del yugo que unos hombres se ponen a otros. Decimos "puede haber" porque, evidentemente, no todas las actividades que relacionan a los hombres van dirigidas a esta emancipación progresiva de las ataduras que ellos mismos se imponen. Evidentemente, quienes se benefician de las relaciones de dependencia y de dominación más bien dirigen su actividad hacia el mantenimiento de esas ataduras. Por eso, aunque no toda actividad humana va necesariamente dirigida a la emancipación, sí podemos decir que la actividad humana puede tener, además de un carácter laboral o social, un carácter liberador.

Ahora bien, esto nos lleva a hablar de un nuevo tipo de teoría. Las ciencias naturales pueden estar al servicio de la liberación del hombre de la esclavitud de la naturaleza, pero no siempre lo están: pueden utilizarse también para el sometimiento y la destrucción del hombre (piénsese en la industria militar). Del mismo modo, las ciencias sociales no están tampoco necesariamente al servicio de la liberación del hombre. Un buen conocimiento de la sociedad y de las relaciones humanas puede ser utilizado también para mantener situaciones de opresión y de injusticia. Por eso es por lo que, junto con las ciencias positivas, tanto naturales como sociales, puede aparecer un nuevo tipo de saber guiado de un modo explícito por el interés emancipador o liberador: se trata de las llamadas *ciencias críticas*. Es decir, son reflexiones que, apoyadas en los datos que les proporcionan las ciencias positivas, tratan de

poner estos datos al servicio de la liberación del hombre, y no al servicio de su explotación o destrucción. Las ciencias críticas nacen ligadas, por lo tanto, a las actividades humanas que buscan esa emancipación. Toda actividad social, política, cultural, etc., que vaya dirigida a la emancipación del hombre necesita de su apoyo y fundamentación en una ciencia crítica. La psicología crítica, la economía crítica, la sociología crítica, etc., son justamente intentos de poner los conocimientos científicos positivos al servicio de una praxis liberadora de los hombres y de los pueblos.

Pues bien, justamente aquí es donde aparece la filosofía. La filosofía es una ciencia crítica o, mejor dicho, es una reflexión que trata de coordinar y de fundamentar la tarea de las ciencias críticas. De este modo, ya podemos precisar más a que tipo de actividades sociales está ligada la actividad teórica del filósofo: a todas aquellas que, en una sociedad determinada, persiguen la liberación plena del hombre, tanto del yugo de la naturaleza exterior como del yugo que otros hombres le imponen. Desde los inicios mismos de la filosofía en Grecia nos encontramos que todos los filósofos, de un modo u otro, han tratado de orientar su reflexión teórica justamente hacia esa emancipación humana. En este sentido hay que decir que la filosofía es una *actividad crítica.*

2.3. La filosofía como actividad crítica

La vinculación de la filosofía con las tareas humanas de liberación y su carácter crítico ha sido fuente de conflicto permanente entre los filósofos y sus respectivas sociedades. Ninguna sociedad admite fácilmente a un hombre que, dotado de un profundo sentido crítico, pretende reformar más o menos radicalmente la vida humana. Bástenos con pensar en Sócrates, uno de los grandes filósofos griegos, condenado por las autoridades a beber la cicuta por su falta de respeto a los dioses y a la "democracia" ateniense. Otros muchos filósofos han pagado con la cárcel, el destierro o la marginación su crítica y su desacuerdo con las sociedades en las que les ha tocado vivir. El filósofo es hombre que lleva a cabo una actividad que, aunque aparezca con frecuencia como abstracta y desligada de los intereses inmediatos de los hombres, suele ser bastante molesta para las autoridades políticas y culturales de una sociedad determinada.

Una característica propia del filósofo es, en este sentido, su ruptura con la *ideología* dominante. Como ya hemos señalado anteriormente, para organizar cualquier sociedad es necesario recurrir a un conjunto más o menos armónico de ideas que justifiquen y expliquen lo que los hombres hacen y deben hacer en su vida individual y pública. Ya vimos anteriormente cómo en las primeras sociedades los mitos daban sentido a la vida de la comunidad. Pero no solamente los mitos cumplen esta función. También las ideas de origen racional o científico pueden servir para justificar o *legitimar* las estructuras concretas de una determinada sociedad. Una teoría sobre la desigualdad de las razas humanas puede servir, por mucho que use argumentos científicos, para legitimar el dominio de unos hombres sobre otros. Normalmente, cualquier ideología es elaborada por la clase dominante y sirve para mantener a las demás clases y grupos sociales en estado de sometimiento. Las ideologías explican por qué el orden social es así y por qué debe seguir siendo así. Las clases subalternas, de un modo inconsciente, suelen aceptar las ideologías de la clase dominante y son llevadas de este modo hacia el consentimiento de la desigualdad y de la injusticia: "unos son los que deben mandar;" "siempre ha habido pobres;" "no se puede poner a un indio a repartir chilate," etc. Las ideologías, en la medida en que son aceptadas y difundidas entre el pueblo, forman el *sentido común* de una determinada cultura: aquello que todo el mundo toma por obvio y verdadero,

aquello que nadie pone en duda...

La filosofía, justamente por su carácter crítico, se enfrenta a este sentido común o ideología dominante. Lo que nos interesa considerar en este momento son los distintos aspectos de este enfrentamiento; en otras palabras: en qué sentidos diversos ejerce la filosofía su carácter constitutivamente crítico.

a) Radicalización. Toda filosofía, por supuesto, surge a partir del saber y de la ideología dominante en un determinado momento de la historia. Ningún filósofo ha comenzado a filosofar desde un mundo de ideas celestiales, sino desde la cultura imperante en la sociedad de su tiempo. No podemos, por ejemplo, entender plenamente a Platón prescindiendo de las creencias y de la mentalidad de la antigua Grecia, ni a Kant sin una idea de la religiosidad protestante en la cual se formó. Pero aunque los filósofos se incardinen en el saber y en la *ideología* de su tiempo, es característica de ellos "hacerse problema" de ese saber y de esa ideología. La filosofía es siempre *problematizadora* de lo que el "sentido común" considera como evidente. Así, por ejemplo, la sabiduría popular y la religión misma nos señalan que matar a otro hombre es un acto reprobable. Se trata de algo obvio y evidente para casi todos y esta indicación es suficiente para que muchas personas se abstengan de cometer asesinatos o para que los condenen cuando se producen. Y puede ser muy verdadera y muy valiosa esta idea del sentido común. Sin embargo, al filósofo no le basta con saber esto. Y lo que hace es preguntarse el *porqué* de esta prohibición: ¿por qué es malo matar? ¿Es malo porque la religión lo prohíbe? ¿O las religiones lo prohíben porque, sencillamente, antes de que lo prohíban es ya malo en sí mismo? Pero, ¿por qué es malo en sí mismo? ¿Es siempre malo matar o depende de las circunstancias? etc. Como vemos, lo propio de la filosofía es ir más allá de las explicaciones del sentido común: no basta con saber que algo es malo, sino que hay que profundizar, *radicalizar* las explicaciones que nos da la cultura o ideología de una sociedad. La filosofía es *radicalización*; es un saber *radical* porque pretende llegar al fundamento, a la *raíz* última de las afirmaciones que nos encontramos en la sabiduría popular y en el sentido común.

b) Desenmascaramiento. Por ello, el filósofo es, en una u otra medida, alguien que toma distancia, que se aleja de los modos habituales de pensar para elaborar una reflexión propia, un modo de ver las cosas distinto del que le ha proporcionado la sociedad en la cual ha nacido. Por esto ya decían los griegos que la filosofía nace de la *admiración*, es decir, de la extrañeza, del hecho de descubrir un problema en algo que los demás consideran como evidente por sí mismo. Para un pueblo puede resultar obvio, por ejemplo, que "siempre ha habido propiedad privada," pero el filósofo quien no toma esta afirmación y la acepta sin más, sino que trata de decir porqué, trata de hallar un fundamento último; en este caso un fundamento de la propiedad privada. Lo que sucede entonces es que, por lo general, la filosofía se encontrará con que no es fácil hallar tal fundamento. Y lo que parecía obvio deja ya de serlo: ¿será verdad que siempre ha habido propiedad privada? ¿No sucederá que la propiedad privada no es en realidad más que una institución humana, que podría perfectamente desaparecer?

Esto lleva al filósofo a adoptar una actitud de *duda*. Las cosas no son tan evidentes como parecen; hay que dudar, hay que poner en tela de juicio lo que todos admiten. La duda es una actitud típicamente filosófica. Descartes, por ejemplo, comienza poniendo en duda nada más y nada menos que la totalidad de las ideas entre las cuales se desarrolla la actividad cotidiana de cualquier hombre, incluyendo la creencia en un mundo exterior a nuestra conciencia: ¿existen en realidad cosas exteriores o son una pura ilusión, un sueño? Evidentemente, no

todos los filósofos han llevado la duda a tal extremo, pero sí es caracterísitico de todos ellos la ruptura y la puesta "entre paréntesis" de muchas afirmaciones que la tradición da por ciertas. Puede ser que los hombres crean en la ciguanaba o en las brujas; el filósofo pondrá en tela de juicio estas creencias y sólo creerá en ellas cuando de un modo racional pueda obtener algún motivo para aceptarlas. Mientras tanto, el filósofo se mantendrá en la duda y a la espectativa.

Pero no es la duda la única característica del pensar crítico; además de dudar, el filósofo es alguien que *sospecha*. La filosofía se caracteriza por una actitud de sospecha ante lo que dice el sentido común o la ideología. Y se pregunta *para qué* sirve esta idea, para qué sirve un determinado pensamiento o creencia que todos consideran acertado. Además de dudar, por ejemplo, de que la propiedad privada sea un rasgo eterno de la naturaleza humana, el filósofo se tiene que preguntar si esta creencia no está quizás sirviendo a un determinado orden social, a un determinado estado de cosas. La filosofía sospecha que las ideas pueden servir para ocultar grandes verdades o para mantener los intereses de los poderosos. Y cuando, gracias a su actitud sospechosa, la filosofía descubre al sevicio de qué están las ideas y las creencias, el filósofo, se convierte en un desenmascarador de la ideología. La filosofía tiene, por tanto, además de una función radicalizadora, una función *desenmascaradora* de las ideas o de las teorías aparentemente "puras," "neutrales" y "verdaderas."

Todo esto no significa que el filósofo tenga que declarar, sin más, que todo el pensamiento tradicional y que toda la sabiduría popular es falsa o está al servicio de intereses ocultos. Esto sería una pedantería intolerable. El pensamiento popular puede contener verdades muy hondas sobre la vida del hombre y puede ser incluso fuente de importantes críticas del sistema dominante. Antes de criticar la cultura popular es preciso conocerla y descubrir su potencial crítico. Además, el pensamiento científico, racionalista y aparentemente muy "progresista" y avanzado puede estar —y ha estado con frecuencia— al servicio de sistemas injustos. Piénsese cuántas veces el dominio sobre las naciones supuestamente "no civilizadas" se hizo en nombre de la ciencia, de la cultura y del progreso de los países supuestamente "avanzados" y "civilizados." Muchos críticos superficiales suelen rechazar todo el saber popular en bloque para después caer en un *dogmatismo* y en una cerrazón mayor de la que critican. La verdadera filosofía está muy lejos de esto. El filósofo, si toma distancia respecto al saber popular, lo hace porque no se siente cómodo hasta que logre justificar el sentido de las afirmaciones que ese saber hace. La filosofía consiste en una contínua actitud de búsqueda, algo muy distinto de todo rechazo apresurado de lo que ni siquiera se ha intentado comprender. El filósofo, si es radical y crítico, ha de estar siempre abierto a encontrar verdades en el lugar menos esperado y también a detectar falsedades e ideologizaciones en lo que todo el mundo, incluyendo los "progresistas" de turno o cafetín, considera como obvio e indubitable.

c) Voluntad emancipadora. Pero estas tareas de radicalización y de desenmascaramiento a las que nos hemos referido en los apartados a) y b) no son realizadas por pura curiosidad o por deporte. El filósofo lleva a cabo esta labor por estar movido por algo que va más allá del mero interés científico: la filosofía, como hemos dicho, actúa en última instancia por intereses emancipadores o liberadores de los hombres. Es verdad que sin una gran curiosidad intelectual, sin un verdadero gusto o afición por el saber, nunca hubiera habido filosofía. El filósofo está dirigido ciertamente por un afán de verdad, por un "ímpetu divino" —como diría Platón— por alcanzar el fondo de las cosas, su verdadera realidad. Pero la filosofía no se agota en esto: además de un conocimiento más radical y además de un desenmascaramiento de

las ideologías, el filósofo quiere poner sus conocimientos al servicio de la liberación de los hombres. Pensemos, sin ir más lejos, en Platón. Su doctrina de las ideas, formulada en el libro VII de la *República*, es inseparable de su proyecto político: la construcción de un Estado perfecto según el modelo ideal que el filósofo puede descubrir mediante el ejercicio de la reflexión. Platón quiere saber cómo son las esencias de las cosas para que los hombres puedan organizar mejor su vida y su sociedad. Del mismo modo, cuando Marx reconstruye en la *Ideología alemana* las distintas fases que ha atravesado la humanidad en su historia, no lo hace movido por un puro interés científico en conocer mejor el pasado, sino en la convicción de que este conocimiento del pasado puede aportar luz sobre el futuro y sobre la actividad que los hombres han de realizar en el presente para que ese futuro, la sociedad sin clases, sea alcanzado. Esta *voluntad emancipadora* de la filosofía la convierte en una disciplina incómoda para todos los poderes establecidos o para los "bienpensantes" de cualquier sociedad. Ya hemos mencionado el "martirio" filosófico de Sócrates, pero podemos también pensar en la persecución experimentada por otros muchos filósofos como Antonio Gramsci, de quien el fiscal del tribunal de la Italia fascista decía "hay que evitar que este cerebro funcione" para enviarlo a la cárcel donde escribiría, antes de morir, lo mejor de su obra.

Evidentemente, puede suceder que una determinada filosofía se convierta en ocasiones en un arma ideológica al servicio de las clases poderosas. Pero esto sucede justamente cuando la filosofía comienza a no ser ya tal. El pensamiento filosófico puede perder su aliento de radicalidad y de crítica para convertirse en una pura repetición mecánica de lo que otros ya han dicho en el pasado: el "gran filósofo" es endiosado y convertido en criterio último de verdad. Pero esto sólo puede hacerse a despecho de la intención original del pensador verdadero. Marx, por ejemplo, decía que él no era "marxista" oponiéndose así a toda veneración *escolástica* de sus ideas. Y es que toda verdadera filosofía, lejos de ser una adoración repetitiva del pasado, consiste en un intento de radicalización y de desenmascaramiento de las ideas que ocultan a los hombres su verdadera realidad, con el fin de hacerlos conscientes de la misma y de poner esta verdad al servicio de su emancipación definitiva. De este modo, tenemos ya ante nosotros los tres caracteres que definen la actividad filosófica en el conjunto de las actividades teóricas de los hombres: radicalidad crítica, sospecha desenmascaradora y voluntad práctica de emancipación.

3. Relación entre filosofía y ciencia

Estos caracteres de la actividad filosófica pueden servir sobradamente para distinguir la filosofía de las llamadas "ciencias positivas." Ciertamente, no han faltado en la historia muchos filósofos que han pretendido una identidad perfecta entre ciencia y filosofía. Así, por ejemplo, para el idealista Hegel, la filosofía es la Ciencia Suprema del Espíritu. Para otros pensadores de tendencia también idealista, la filosofía, aunque no es de hecho una ciencia, debería llegar a constituírse como tal; es decir, debería de trabajar con los mismos métodos, el mismo rigor y exactitud que son propios de las ciencias positivas. Y no les falta razón a estas posturas en cierto sentido: la filosofía verdadera se ha caracterizado siempre por un deseo de rigor y de exactitud. Los que la confunden con la poesía o con la literatura difícilmente pueden ser considerados auténticos pensadores. Ahora bien, el que en filosofía no sirve el mero discurso literario o propagandísitico no quiere decir que la ciencia y la filosofía sean una misma cosa.

Para ver las diferencias entre un modo de saber y otro, comencemos por considerar en qué consiste el conocimiento científico (tanto en el campo de las ciencias naturales como en el de las ciencias humanas). Lo que caracteriza la actividad cotidiana del científico es la búsqueda y el descubrimiento de las *leyes* por las que se rige el universo o las sociedades e individuos humanos. Así, por ejemplo, los físicos y astrónomos pretenden hallar, al cabo de sus investigaciones, las *leyes* matemáticas que describen adecuadamente los movimientos de determinados cuerpos celestes. Igualmente, un biólogo investiga las leyes según las cuales se transmiten, por ejemplo, los caracteres hereditarios en una cierta especie. Se puede decir, en general, que la ciencia ha alcanzado un grado alto de madurez cuando es capaz de formular leyes matemáticas que le permiten *predecir* con la mayor exactitud posible el comportamiento de los objetos con los que trabaja. La gran posibilidad que las leyes científicas aportan a los hombres es la de hacer predicciones.

Así, por ejemplo, una ley me sirve para saber no sólo cómo discurrió la trayectoria del sol o cómo se comportó un determinado ser vivo, sino también para saber cómo lo hará en el futuro. El conocimiento exacto de un comportamiento futuro entraña una riqueza enorme de posibles aplicaciones prácticas —técnicas— de los avances en el conocimiento humano. Ciertamente, esta exactitud se logra más fácilmente en las ciencias naturales que en las ciencias humanas y sociales. Dados una serie de datos, por ejemplo, sobre los movimientos de los planetas en el sistema solar, podemos predecir con gran precisión el momento en que se producirá un eclipse de sol. En otras ciencias, como la economía o la sociología, que trabajan con fenómenos humanos, es más difícil la formulación de leyes tan rigurosas: no es fácil predecir una crisis económica o una revolución social. Pero no cabe duda de que, a pesar de tales limitaciones, la intención de los científicos sociales es también la de descubrir las leyes que rigen los fenómenos humanos; y el acierto en un buen número de sus pronósticos atestigua que tal descubrimiento se logra, al menos parcialmente.

La filosofía, como hemos visto, no pertenece a las ciencias positivas de la naturaleza o del hombre, sino a las ciencias críticas. Esto no quiere decir que el filósofo puede prescindir en su trabajo del conocimiento de las leyes que descubren las ciencias positivas. Una filosofía que no tenga en cuenta los datos de las ciencias se convierte inmediatamente en una mera *especulación* vacía. Muchos filósofos, al tratar por ejemplo del mundo natural, cometieron verdaderos disparates, fruto de su ignorancia del estado de las ciencias en su época: la filosofía de la naturaleza de Hegel es buen testimonio de ello. Pero una filosofía que quiere tener bien anclados sus pies en la tierra ha de tener muy en cuenta esa fuente inagotable de conocimientos sobre el mundo real que las ciencias positivas representan. Ahora bien, la filosofía, por su carácter crítico, aunque deba tener muy en cuenta los datos y las leyes de la ciencia positiva, se diferencia muy notablemente de aquellas: la filosofía como hemos dicho, tiene unos caracteres —radicalidad, desenmascaramiento y voluntad emancipadora— que la diferencia notablemente de las ciencias positivas.

3.1. La filosofía como radicalización de las ciencias

La filosofía, como saber racional, comienza justamente donde terminan las ciencias positivas. El filósofo es alguien que se pregunta justamente por la *raíz* misma de las ciencias. Estas nos pueden describir con gran exactitud un gran número de leyes que rigen el mundo físico. Pero la pregunta filosófica va más allá del mero descubrimiento de esas leyes; puede preguntarse por ejemplo *qué* es una ley. Y esto es algo que las ciencias positivas ya no pueden responder. Estas solamente nos proporcionan una gran cantidad de datos y leyes sobre

los fenómenos del mundo natural, de enorme utilidad para hacer predicciones que sirven al mejoramiento de la vida humana: así podremos saber con gran rigor cuándo es que va a haber un eclipse. La cuestión filosófica es más radical y comienza cuando nos preguntamos, por ejemplo, cómo es posible que una ley que está solamente en nuestra cabeza describa con tanta precisión lo que sucede a distancias enormes de nuestro planeta: ¿será que la naturaleza tiene escrita en sí misma estas leyes, de modo que no están solamente en nuestra cabeza, sino también en las cosas? Y entonces, ¿cómo está hecha nuestra mente para que tenga esa capacidad de reflejar con tanta precisión las leyes que están fuera de ella, en el mundo natural? Las preguntas filosóficas son por esto mucho más radicales que las científicas, y no pueden responderse de una forma meramente científica. Una ley no responde a los grandes interrogantes de la filosofía, justamente porque la filosofía se puede preguntar por el sentido mismo de las leyes. La radicalidad del filósofo puede llegar hasta el punto de cuestionarse, como hizo Leibniz, por qué hay algo en lugar de nada. Evidentemente, se trata de preguntas que no se pueden responder con facilidad y que escapan al dominio del científico. Y para tratar de resolver estas interrogantes no basta con refugiarse en la mísitca o en la poesía. El verdadero filósofo tratará de articular una respuesta racional a estas cuestiones, o, *al menos*, tratará de mostrar porqué estas cuestiones no pueden ser respondidas. De ahí la dificultad de la tarea filosófica, y también de ahí su carácter abierto. La filosofía es una tarea constante, que no tiene fin. Solamente el dogmático, el no filósofo, piensa que todo está ya resuelto con ésta o aquella teoría. Un gran filósofo de nuetro siglo, Edmund Husserl, decía en sus últimos años que él, más que *filósofo*, lo que apiraba a ser era un mero *principiante en filosofía*; pero, eso sí, un *verdadero principiante*.

3.2. La sospecha filosófica ante las ciencias

En segundo lugar, la filosofía se diferencia de la ciencia por su actitud de sospecha y de desenmascaramiento. Las ciencias, con todos sus enormes avances a lo largo de los últimos siglos, pueden proporcionarnos un enorme acervo de datos sobre la realidad, organizados según rigusosas leyes matemáticas. Pero las ciencias difícilmente pueden reflexionar sobre sí mismas. Cuando el científico reflexiona sobre su propia tarea deja de ser científico para pasar a ser filósofo. La mera búsqueda de leyes no puede responder a preguntas filosóficas por el valor de las ciencias, su contribución al progreso, su papel en la sociedad o en la historia, etc. El filósofo, aunque sea un científico-filósofo, es quien llega a hacerse por ejemplo la pregunta insidiosa: ¿ha sido beneficioso el desarrollo de las ciencias para la humanidad? Y esta ya no es una cuestión *científica*, sino una cuestión *sobre la ciencia*, que se hace desde fuera de la misma. Como hemos dicho anteriormente, no cabe duda que las ciencias naturales han significado una importantísima contribución a la liberación del hombre del yugo que le impone la naturaleza, como también las ciencias sociales han contribuido a la mejor organización de la economía y de las sociedades humanas. Pero no es tan claro que la ciencia por sí misma sea siempre beneficiosa para la humanidad, piensen lo que piensen los científicos. Para muchas visiones no ingenuas del progreso, las ciencias no solamente han traído beneficios para el hombre, sino también nuevas formas de esclavitud. Pensemos en la cruel explotación del hombre por el hombre que acompaña a la industrialización, o en la creciente contaminación de la tierra y en el agotamiento de recursos. Es más, en nombre de la ciencia y del progreso se ha sometido a pueblos enteros, condenándolos a la servidumbre o a la desaparición. La ciencia, además de liberar respecto de las inclemencias del mundo natural, puede ser también un medio de consagrar la división entre naciones o entre clases sociales, distinguien-

do a los que "saben" de los "ignorantes y analfabetos;" a los pueblos "civilizados" de los salvajes."

Y es que las ciencias positivas, además de descubrirle al hombre verdades de suma importancia, pueden servir también para ocultarle su verdadera realidad. En el mundo moderno es frecuente que las ideologías que legitiman una determinada sociedad se presenten a sí mismas como "científicas." Así, por ejemplo, las justificaciones del *capitalismo* suelen apelar a las ciencias económicas para mostrar la superioridad de este sistema. También la ciencia sirve para obligar a hombres y mujeres y pueblos enteros a aceptar el sometimiento a los "técnicos" y "especialistas." En nombre de la ciencia se legitima la desigualdad social, las diferencias enormes de salarios, la marginación de mayorías enormes de población, etc. La ciencia sirve también para justificar la destrucción del medio ambiente, la contaminación, el éxodo masivo de población, la reducción de plantillas laborales, etc. Por eso es una tarea de suma importancia para la filosofía de hoy el mostrar los *límites* de la ciencia. Es decir, mostrar que la ciencia, lejos de ser un saber "neutral" y "sin compromiso," fuente de verdades absolutas e indubitables, es, en realidad, una actividad teórica que surge en sociedades concretas, ejercitada por hombres concretos y al servicio de intereses concretos. Son las naciones dominantes y las clases sociales más poderosas quienes de hecho financian la actividad de los científicos, y esto no deja de ser muy importante. De ahí que la actitud filosófica, en lugar de consistir en un culto a la ciencia, ha de sospechar e indagar los usos sociales que de la ciencia se hacen. El buen conocimiento de la ciencia que ha de tener el filósofo necesita ser complementado con un desenmascaramiento respecto de su uso ideológico: la filosofía es crítica de la ciencia como ideología.

3.3. La voluntad emancipadora de la filosofía

Todo este carácter radicalizador y crítico que hemos atribuido al saber filosófico no descansa sobre sí mismo. Es decir, en filosofía no se trata de desarrollar un mero gusto por la crítica, sino que toda crítica filosófica auténtica está siempre al servicio de la emancipación del hombre. Una crítica que no pretenda ir más allá de sí misma es un puro ejercicio mental que solamente beneficia a quien la ejerce y a quienes desean que todo siga como está. La filosofía, al poner en ejercicio su carácter crítico, lo hace en función de un proyecto más o menos concreto de transformación de los hombres y de las sociedades. La filosofía pretende convertirse en un instrumento para la toma de conciencia de los hombres sobre su propia situación y en un estímulo, para el desarrollo de una actividad emancipadora. Y en ello radica una importante diferencia con las ciencias positivas. Puede suceder, sin duda, que un científico determinado abrigue en su interior el deseo de contribuir al bien de su humanidad, y que encauce este deseo buscando por ejemplo nuevas fuentes de energía. Pero la investigación científica y sus resultados no son liberadores *por sí mismos*. Esos resultados del trabajo científico pueden utilizarse para la búsqueda de una emancipación del hombre, pero también para su sometimiento o su destrucción. Una nueva fuente de energía —pensemos en la energía nuclear— puede ser también utilizada con fines netamente explotadores o destructivos. Es más; muchos avances científicos están en la actualidad directamente ligados a proyectos de tipo militar. Mientras que la ciencia puede ser utilizada de muy distintos modos, a la filosofía le corresponde esencialmente la pretensión de liberar a los hombres, uniendo su actividad teórica a una praxis emancipadora.

En definitiva, la filosofía es un modo de saber que necesita inexorablemente de las ciencias —naturales y sociales— como modos de conocimiento privilegiados de la realidad.

Pero al mismo tiempo, la filosofía, por su carácter crítico, es un saber que va más allá de las ciencias, para revisar sus fundamentos e incluso para poner en tela de juicio sus pretensiones de neutralidad y de objetividad desinteresada. De ahí la autonomía de la filosofía respecto a la ciencia; la filosofía es un saber netamente autónomo, como decía Kant, "atreverse a usar el propio entendimiento sin la dirección de otro," aprender a pensar.

4. Disciplinas que pertenecen a la filosofía

La filosofía es sin duda un saber unitario. Lo propio del filósofo, cuando es un filósofo radical, es justamente buscar una interpretación más o menos sistemática de la realidad, en la cual se muestre de algún modo la *unidad* del mundo y del hombre. Por esto, es frecuente que muchas filosofías busquen algo así como un *principio* único (el ser, Dios, la materia, la Idea, etc.) desde el cual poder interpretar la totalidad de lo que hay. Esta es la razón por la cual muchos filósofos no aceptarían la división de la filosofía en áreas y disciplinas distintas. Para Heidegger, por ejemplo, el afán de dividir y subdividir los campos de los que se ocupa la filosofía en teoría del conocimiento, metafísica, lógica, etc., etc., es un síntoma de decadencia: un verdadero pensador se enfrenta a los problemas de un modo unitario, proporcionando una visión general del mundo y del hombre. La disgregación de las tareas filosóficas en una multiplicidad de disciplinas no es, para él, más que el reflejo de un modo escolástico de proceder, fruto de un agotamiento de la capacidad de hacer filosofía de un modo creativo y original.

Ciertamente, la filosofía deja de ser tal cuando se escinde en una multitud de campos y de tratados yuxtapuestos, sin ninguna conexión sistemática entre sí. La filosofía, cuando es verdaderamente radical, aspira a una comprensión unitaria de la realidad. Pero esto no quiere decir que los estudios filosóficos no se puedan desarrollar en distintos capítulos disciplinas o tratados. Lo importante es que esta división no signifique una disgregación o una descomposición de la unidad fundamental del pensar filosófico. El pensador auténtico, aunque se ocupe de campos y de problemas parciales, no pierde de vista la unidad fundamental de su tarea. Una filosofía verdadera pone de manifiesto la imposibilidad de separar, por ejemplo, una teoría de la realidad de una concepción de la inteligencia, o una idea de hombre de una determinada concepción de la ética, etc. Una división de las tareas de la filosofía no debe nunca perder de vista esta unidad fundamental.

Entonces, ¿en qué tareas o disciplinas se puede dividir la actividad del filósofo? No existe una respuesta unívoca a esta cuestión, y a lo largo de la historia nos encontramos con muchas y muy diversas subdivisiones del saber filosófico, de tal modo que actualmente tenemos una multitud de posibles denominaciones de cada una de estas disciplinas y también una multitud de ordenaciones distintas de las mismas. Cada filósofo dividiría de un modo propio y original su propia obra. Lo importante, por eso, es caer en la cuenta de que esta división, lejos de ser una clasificación universal y única, válida para todos los hombres de todos los tiempos, más bien responde a los distintos problemas y a los distintos campos de reflexión que se le presentan al filósofo. Y no todos los filósofos se han ocupado de los mismos problemas. Así, por ejemplo, el problema filosófico del conocimiento no cobra un carácter central en filosofía hasta la era moderna, y no es por tanto hasta entonces cuando aparece una disciplina filosófica llamada "teoría del conocimiento." Vamos a ver a continuación una posible división de las tareas filosóficas que trata de responder a los principales problemas a los

cuales se ha enfrentado la filosofía.

4.1. El rol de la teoría del conocimiento

Un campo importante de problemas filosóficos son los que suelen agruparse en la disciplina llamada "teoría del conocimiento." El nombre de la disciplina, sin duda, no es el mismo en todos los autores, pues caben matices importantes en el modo de entenderla. Muchos prefieren hablar de *epistemología o de gnoseología.* Otros, más que de teoría del conocimiento, preferirán hablar de "teoría de la inteligencia," pues entienden —como vamos a ver— que no hay conocimiento sin inteligencia. Pero aunque cada término tiene su matiz, los podemos tomar en este momento como equivalentes. Se trata, en cualquier caso, del estudio de los problemas que a la filosofía le presenta el conocimiento humano.

El filósofo, como hemos dicho, es alguien que se pregunta de un modo radical por la realidad y por el hombre. Pues bien, esta radicalidad puede llevar al filósofo a enfrentarse con el siguiente problema: decimos que el saber popular o que las ciencias presentan tales o cuales ideas sobre el mundo. El filósofo puede tomar una actitud de recelo ante lo que tales saberes nos dicen, aunque sea sólo de un modo provisional. Entonces surge la pregunta: ¿en qué se basan esas afirmaciones? ¿De dónde viene la supuesta verdad de esas tesis? ¿Cómo conoce el hombre el mundo, tanto en la sabiduría popular como en la científica? ¿Conoce verdaderamente el mundo de un modo adecuado o no hace más que engañarse continuamente con sus ilusiones, errores, ideologizaciones, etc.? Un problema de capital importancia para el filósofo es, por tanto, el de determinar las posibilidades y los límites del conocimiento humano; sólo así será posible saber qué tipo de verdad nos proporciona cada saber. Y esto es lo que hacen las diversas teorías del conocimiento que se han presentado en la historia de la filosofía.

Sin embargo, la teoría del conocimiento no es una disciplina filosófica aislada de las demás. En ocasiones, sobre todo entre los pensadores *idealistas*, se ha presentado a la teoría del conocimiento como verdadero "alfa y omega" del saber filosófico: todos los problemas filosóficos no serían sino problemas del conocimiento; es decir, se trataría de ver cuáles son las posibilidades y los límites del conocer humano en el tratamiento de ésta o aquella cuestión. Filosofía y epistemología serían una misma cosa. Pero hoy en día es claro que ésta es una visión enormemente parcial del problema. No se puede pretender hablar del conocimiento humano de un modo abstracto. El tema del conocimiento está íntimamente ligado a otras cuestiones filosóficas: en realidad, no se puede hablar sobre el conocimiento sin hablar sobre el *hombre* que conoce. Igualmente, no es posible hacerse una idea sobre el conocimiento humano sin concebir de algún modo la *realidad* que es conocida. Muchos filósofos idealistas han pensado que sin una teoría del conocimiento no se podría hablar sobre la realidad conocida. Pero, como la misma historia de la filosofía bien muestra, ningún filósofo ha tratado sobre el entendimiento humano sin una concepción más o menos explícita de lo real. Una teoría del conocimiento necesita el complemento de una teoría de la realidad, como veremos.

4.2. El rol de la lógica

La lógica ha sido tradicionalmente una disciplina filosófica de importancia enorme. Ella trata de descubrir las leyes que rigen el pensamiento del hombre, y en este sentido es un complemento importante de toda teoría del conocimiento: el conocimiento humano pone en juego, sobre todo cuando se trata de lograr un saber coherente y sistemático, toda una serie de

principios lógicos. Un pensamiento se puede denominar lógico y coherente cuando se somete a una serie de leyes que la lógica analiza con gran precisión. De este modo, la lógica pretende sistematizar el discurso de los hombres para facilitar su capacidad de elaborar discursos coherentes que los conduzcan a la verdad. Por esta importancia de la lógica para el buen orden del razonamiento humano, muchos filósofos de todos los tiempos han creído que la filosofía comienza con la lógica: si la filosofía quiere pensar sistemáticamente sobre el hombre y el mundo, esta reflexión tendrá que ser lógica. Es más, se pensaba que la estructura última del universo, por haber sido creado por un Ser inteligente, habría de ser una estructura racional, lógica. Por tanto, se pensaba que para hacer una teoría de la realidad el primer paso consistiría en determinar las leyes lógicas que después se habrían de hallar en el mundo. La lógica era por ello el punto de partida de la filosofía, pues se la consideraba como condición de toda teoría del conocimiento y de toda teoría de la realidad.

Hoy en día pocos filósofos piensan ya así. Se sigue por supuesto pensando que la lógica, como disciplina que intenta organizar sistemáticamente el pensamiento humano, es un saber de gran importancia. Tan importante, que muchos ya piensan que se trata de una disciplina independiente de la filosofía: en muchas universidades del mundo la facultad de lógica es distinta a la de filosofía, y está más bien ligada a los estudios matemáticos. En cualquier caso, algo es claro para los filósofos de hoy: que la lógica no es necesariamente el comienzo de la filosofía. No todo conocimiento humano es un conocimiento lógico y, sobre todo, el mundo en que vivimos no tiene por qué tener una estructura lógica. La lógica no es algo primario, sino más bien algo derivado: antes hay inteligencia humana que cualquier intento de sistematización de la misma. La lógica es más bien una cualidad que tiene la inteligencia, no el principio de la misma. Lo primario es la inteligencia humana. Solamente después de un estudio de la inteligencia se puede pasar a considerar si esa inteligencia trabaja de un modo lógico y en qué consiste más exactamente ese carácter lógico del pensamiento humano: los estudios de lógica son posteriores a los estudios sobre el conocimiento.

4.3. El rol de la teoría de la realidad

Se trata de una disciplina filosófica fundamental. En ocasiones aparece con otros nombres, como pueden ser los de *metafísica* u *ontología*, como veremos en el capítulo correspondiente. Cada uno de estos términos tiene también su matiz propio, pero preferiremos hablar aquí de "teoría de la realidad" o de "filosofía de la realidad" por ser expresiones más amplias y genéricas que las citadas. La teoría de la realidad persigue justamente esa visión de totalidad que hemos señalado como una de las características del pensamiento filosófico. El filósofo puede preguntarse en qué consisten las cosas del mundo, qué es el mundo mismo, cuál es el substrato o componente último de todo lo real, etc. La filosofía no se contenta con los datos y leyes sobre el mundo que le proporciona la ciencia, y trata de explicarse en qué consiste la realidad misma. Esta pregunta, por su radicalidad, necesita de una respuesta filosófica. Para algunos, lo propio de la realidad es que *es*, que *existe*. La realidad consistiría en *ser*. Para otros, toda la realidad no es otra cosa que *materia;* ser real es ser material. Otros querrán, como veremos, explicar lo real como idea, como espíritu.

Un problema muy importante en toda la teoría de la realidad es justamente la cuestión del papel que el hombre ocupa en ella: ¿tiene el hombre un lugar central en el cosmos? ¿Es el hombre un mero habitante de una esquina del universo? ¿Se puede entender el mundo sin atender al hombre o es el hombre el único medio de comprender el mundo? Las preguntas por el hombre suelen agruparse, dentro de la teoría de la realidad, en un apartado que puede

llamarse "filosofía del hombre" o *antropología filosófica.* Ahora bien, la pregunta por el hombre remite a una pregunta por la sociedad humana y por su historia. El hombre es un ser social e histórico y su misma realidad no puede entenderse si no es haciendo también una teoría de la sociedad humana y una teoría de la historia. ¿Qué es la sociedad humana, qué sentido tiene su historia, hacia dónde va encaminada? Se trata de preguntas típicamente filosóficas que conducen a una *filosofía de la sociedad* (o filosofía política) y a una filosofía de la historia, complementos inevitables de toda filosofía de la realidad.

Sin embargo, la pregunta por el hombre y por la sociedad es una pregunta insuficiente si solamente quiere aclarar en qué consiste últimamente la sociedad. La filosofía no es solamente un saber radical, sino también un saber crítico y con voluntad práctica, como hemos visto. Y eso determina el que en filosofía haya disciplinas más directamente dedicadas al estudio de la práctica que en esas sociedades realizan los hombres. Para que la filosofía de la sociedad pueda tener un aliento crítico es necesaria la conexión de ésta con la *ética.* Es decir, no se trata solamente de decir lo que *es* el hombre y lo que es la sociedad, sino también de averiguar qué es lo que el hombre y la sociedad, *deben* de llegar a ser. En otras palabras, la filosofía, como vimos, debe contener siempre una reflexión moral o una ética.

4.4. El rol de la ética

Se trata de la disciplina filosófica que reflexiona directamente sobre la vida práctica del hombre. El término "ética" es sinónimo de "reflexión moral" o de "filosofía moral," al menos en una primera aproximación. La ética trata de averiguar cuál es el bien o bienes que el hombre debe de perseguir y de realizar en su vida, tanto desde un punto de vista individual como social. ¿Cuál es el bien supremo de la vida humana? ¿Qué es lo que deben hacer los hombres para realizar ese bien? ¿En qué consiste una sociedad verdaderamente justa? Se trata de reflexiones sobre la praxis humana y sobre su valor. Ahora bien, como ya hemos visto, la reflexión moral o ética no es una disciplina independiente de las demás. Para saber en qué consiste y en qué ha de consistir una praxis humana éticamente valiosa es necesario tener una idea sobre la realidad en la que el hombre vive y sobre el ser humano que realiza una determinada actividad. Por eso no hay ética sin teoría de la realidad y sin teoría del hombre. Del mismo modo, la ética necesita también de la teoría del conocimiento, pues el filósofo moral ha de hacer una serie de afirmaciones cuya verdad o falsedad hay que justificar: cómo puede el hombre conocer qué es el bien, cuáles son sus deberes, qué es lo valioso.

* * *

Con este breve recorrido por algunas disciplinas filosóficas no se agotan ni mucho menos los posibles campos y problemas de la filosofía. Ello determina la existencia de otras muchas posibles disciplinas filosóficas. Así, por ejemplo, dentro de la teoría del conocimiento tiene cada vez más importancia la *filosofía del lenguaje,* pues la mayor parte de nuestros conocimientos se estructuran y se formulan en un lenguaje más o menos especializado. Por lo tanto, estudiar el conocimiento humano puede tener mucho que ver o puede incluso reducirse, según algunos, a un estudio del lenguaje. Sin embargo, como veremos, la reducción del conocimiento al lenguaje es muy discutible, ya que hay modos pre-lingüísticos de acceso a la realidad cuya importancia para la teoría del conocimiento es innegable. Ello no obsta para que, con todo, el tema del lenguaje tenga una gran relevancia en filosofía.

Hay además otras disciplinas filosóficas muy importantes. En el campo de la teoría de la sociedad se puede distinguir la *filosofía del derecho*, esto es, la reflexión filosófica sobre las instituciones jurídicas y estatales. Esta reflexión tiene una gran vinculación con la ética, pues en el derecho cristalizan generalmente los valores y contravalores de una sociedad, y toda crítica que persiga una transformación social profunda tiene que enfrentarse de un modo u otro al problema del valor del derecho (leyes, constitución, etc.) y al de su transformación en un derecho más justo.

Otra disciplina filosófica importante es la llamada *filosofía de la religión*. Casi todos los filósofos de la historia, justamente por su voluntad crítica, se han enfrentado al tema de la religión, para aclararse sobre la estructura de ese fenómeno, sobre su verdad o falsedad. No cabe la menor duda de que, entre las actividades prácticas del hombre, las religiosas han tenido en todos los tiempos una gran importancia, pues son los valores religiosos los que han solido orientar la vida de la mayor parte de los hombres. Por eso, aunque el filósofo no crea en algunos casos en la verdad de la religión, tiene que preguntarse necesariamente en lo que consiste la religiosidad, cuál es su origen, por qué es un fenómeno tan extendido, etc.

Después de esta aproximación a lo que sea la filosofía, veamos algunos textos donde distintos filósofos reflexionan sobre su propia tarea.

5. Comentario de textos filosóficos

5.1. Ludwig Feuerbach: filosofía del futuro

Ludwig Feuerbach (1804 - 1872), filósofo alemán del siglo XIX, es un gran crítico del idealismo de Hegel. Su trayectoria filosófica está marcada por su intento de fundar un materialismo de corte humanista, que se opondría fundamentalmente a las interpretaciones religiosas tradicionales del mundo. Las acusaciones de ateísmo motivaron su expulsión de la universidad y su retiro a la vida privada en el campo, donde escribió la mayor parte de su obra. Feuerbach inspiró profundamente a Karl Marx en su juventud, y llegó incluso a militar en el Partido Socialdemócrata alemán. El texto que presentamos expone bien el carácter humanista de su pensamiento, así como su intento de relativizar a la razón absoluta de los idealistas.

> Lo real en su realidad y en su totalidad, el objeto de la nueva filosofía, es también sólo el objeto para un ser real y total. Por eso la nueva filosofía tiene por principio de conocimiento y como objeto no el espíritu absoluto, es decir, abstracto; en una palabra, no la razón para sí, sino el ser real y total del hombre. Sólo el hombre es la realidad, y el sujeto es la razón. Piensa el hombre, no el Yo o la Razón. La nueva filosofía se apoya, pues, no en la divinidad o verdad de la razón por sí sola, sino en la divinidad o verdad del hombre total. O de otra manera: se apoya, sí, en la razón, mas sobre la razón cuya esencia es el ser humano; se apoya, pues, no en la razón sin ser, color, ni nombre, sino sobre la razón impregnada de la sangre del hombre. Por eso, donde la filosofía antigua decía: sólo lo racional es lo verdadero y lo real, la filosofía nueva dice al contrario: sólo lo humano es lo racional; el hombre es la norma de la razón.
>
> La unidad del pensamiento y del ser sólo tiene sentido y verdad si se concibe al hombre

como el fundamento y sujeto de esa unidad. Sólo un ser real conoce cosas reales (...).

De esto resulta el siguiente imperativo categórico: que el filósofo no se separe del hombre; que sea solamente un hombre que piensa; que piense no como pensador, es decir, en el interior de una facultad arrancada de la totalidad del real ser humano y aislada en sí; que piense como un ser viviente, real; como ese tú expuesto al oleaje vivificante y refrescante de lo sensible (...).

El filósofo idealista decía, o al menos pensaba de sí, en cuanto pensador, naturalmente, no en cuanto hombre: la verdad soy yo, de manera análoga a "El Estado soy yo" del monarca absoluto y a "El Ser soy yo" del Dios absoluto. El filósofo humano dice por el contrario: aún en el pensamiento, aún como filósofo: yo soy un hombre con los hombres.

(De sus *Principios fundamentales de la filosofía del porvenir*, 1843.)

a) ¿Cuál es según el texto el objeto de la filosofía?
b) ¿Cómo piensa Feuerbach que debe entenderse la razón humana?
c) ¿Qué puesto juega el hombre en esta filosofía?
d) ¿Cuál es según el texto el imperativo categórico del filósofo?
e) ¿Cuál es la relación de la vieja y de la nueva filosofía con el hombre?

5.2. Friedrich Nietzsche: filosofía y creatividad

F. Nietzsche (1844 - 1900) es uno de los filósofos más influyentes del siglo pasado. Su punto de partida es, como en Feuerbach, el intento de superar tanto el idealismo de Hegel como la religión tradicional. Más radicalmente, para Nietzsche el idealismo y el cristianismo son los dos grandes vicios de la cultura europea occidental. En este sentido, su obra constituye una importante crítica de la civilización burguesa del siglo XIX. Para Nietzsche, las creaciones culturales de su tiempo no expresan más que debilidad y miedo a la vida. Su filosofía es un intento de recuperar las energías vitales del hombre, liberándolo del vicio de la pasividad y del resentimiento. Su obra ha tenido múltiples interpretaciones, que van desde el anarquismo hasta el racismo. El texto que reproducimos a continuación constituye un intento de contraponer la filosofía auténtica y creativa a la labor escolástica de los "obreros filosóficos."

Insisto en que se deje por fin de confundir a los obreros filosóficos y, en general, a los hombres científicos con los filósofos, —en que justo aquí se dé rigurosamente "a cada uno lo suyo," a los primeros no demasiado y a los segundos no demasiado poco. Acaso para la educación del verdadero filósofo se necesite que él mismo haya estado alguna vez también en todos esos niveles en los que permanecen, en los que *tienen que* permanecer sus servidores, los obreros científicos de la filosofía (...). Aquellos obreros filosóficos modelados según el noble patrón de Kant y de Hegel tienen que establecer y reducir a fórmulas cualquier gran hecho efectivo de valoraciones (...) bien en el reino de lo *lógico*, bien en el de lo *político*, bien en el de lo *artístico*. A estos investigadores les incumbe el volver aprehensible, manejable, dominable con la mirada, dominable con el pensamiento todo lo que hasta ahora ha ocurrido y ha sido objeto de aprecio, el acortar todo lo largo, más aún, "el tiempo" mismo, y el *sojuzgar* el pasado ente-

ro: inmensa y maravillosa tarea en servir a la cual pueden sentirse satisfechos con seguridad todo orgullo sutil, toda voluntad tenaz. *Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan:* dicen "¡así *debe* ser!," son ellos los que determinan el "hacia dónde" y el "para qué" del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los obreros filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, —ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su "conocer" es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es *voluntad de poder.* ¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No *tienen que* existir tales filósofos?...

(Tomado de *Más allá del bien y del mal,* 1884-1885).

a) ¿Cuáles son según el texto los rasgos de los "obreros filosóficos"?

b) ¿Por qué considerará al obrero filosófico como un caso particular de los "científicos"?

c) ¿Carece de todo valor según el texto la tarea del "obrero filosófico"?

d) ¿Cuáles son los rasgos del auténtico filósofo?

e) ¿Hacia dónde mira el filósofo verdadero —pasado, presente o futuro— a diferencia del obrero filosófico?

f) ¿Se refiere el texto de algún modo a la voluntad práctica de la filosofía?

5.3. Antonio Gramsci: filosofía de la praxis

A. Gramsci (1891 - 1937) es uno de los teóricos marxistas más importantes de este tipo. Por sus actividades políticas fue encarcelado hasta poco antes de su muerte por el régimen fascista de Italia. En filosofía, Gramsci destaca por su voluntad de entender la filosofía de Marx como una filosofía de la praxis humana. Desde este punto de vista, su obra constituye una importante crítica del mecanicismo de los materialistas ingenuos, así como una interesante reformulación del materialismo histórico. Gramsci también se preocupó muy especialmente por la formación de los intelectuales y por las relaciones entre el filósofo y las masas a las cuales pretende servir y a las cuales ha de estar ligado, no sólo intencional sino también "físicamente."

El idealismo se ha mostrado también adverso a los movimientos culturales de "ir hacia el pueblo," que se manifiestan en las llamadas universidades populares e instituciones similares, y no sólo por sus aspectos negativos, porque en tal caso sólo habría tenido que tratar de hacer algo mejor. Sin embargo, estos movimientos eran dignos de interés y merecían ser estudiados; tuvieron éxito, en el sentido que demostraron, de parte de los "simples," un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse hacia una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Carecían, sin embargo, de toda organicidad de pensamiento filosófico o de solidez y centralización cultural; se tenía la impresión de que se parecían a los primeros contactos entre los mercaderes ingleses y los negros de Africa, en los que se entregaban mercancías de pacotilla por pepitas de oro. Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podían lograrse solamente si entre los intelectuales y los simples hubiera existido la misma unidad que debe darse entre la teoría y la práctica, si los intelectuales hubiesen sido intelectuales orgánicamente pertenecientes a esas masas, si hubiesen elaborado y dado coherencia a los principios

y problemas que éstas planteaban con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social. Tratábase, pues de la misma cuestión señalada: un movimiento filosófico es tal cuando se aplica a desarrollar una cultura filosófica para grupos restringidos de intelectuales o, al contrario, sólo es tal cuando, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida jamás de mantener el contacto con los simples y, antes bien, halla en dicho contacto la fuente de los problemas que estudiar y resolver. Sólo mediante este contacto una filosofía deviene "histórica," se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace "vida."

Una filosofía de la praxis sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo, como crítica del "sentido común" del pueblo (luego de haberse basado en el sentido común para demostrar que todos son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de todos, sino de innovar y tornar crítica una actividad ya existente) y luego de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (...) puede considerarse como la cumbre del progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad y, también a través de éstos, también del sentido común popular.

(Tomado de sus *Cuadernos de la cárcel*, 1927-1937.)

a) ¿A qué se debe según el texto el fracaso de los primeros movimientos culturales de "ir al pueblo"?

b) ¿Cómo define Gramsci un verdadero movimiento filosófico?

c) ¿Por qué es preciso que el filósofo esté ligado al pueblo?

d) ¿Qué significa la actitud crítica de la filosofía según el texto?

e) ¿Contra qué va dirigida la crítica filosófica?

f) ¿En qué consiste la crítica del sentido común?

5.4. Xavier Zubiri: sobre filosofía y ciencia

X. Zubiri (1898 - 1983), filósofo vasco de reciente desaparición, desarrolló su reflexión en estrecho contacto con el avance contemporáneo de las ciencias naturales, especialmente de la física y de la biología. Dentro de una inclinación profundamente realista y desde el conocimiento fecundo de la filosofía contemporánea, Zubiri ha llevado a cabo una importante revisión de los conceptos filosóficos fundamentales, centrando sus esfuerzos en la consecución de una nueva idea de la realidad, correlativa a una nueva idea de la inteligencia humana. Su obra es ya un obligado punto de referencia para toda filosofía que pretenda un saber radical y fundado sobre la realidad y sobre el hombre. El texto que presentamos corresponde a su producción filosófica juvenil.

Toda ciencia (...) se refiere siempre a un objeto más o menos determinado, *con el* que el hombre se ha encontrado *ya*. El científico puede, pues, referirse determinadamente *a él*, y plantearse *ante él* uno o varios problemas, cuyo intento de solución constituye la realidad de la ciencia. Si la presunta ciencia no posee claridad previa acerca de lo que persigue, es que aún no es ciencia. Todo titubeo en este punto es signo inequívoco de imperfección. (...).

Muy otra es la suerte de la *filosofía*. En realidad, comienza por ignorar si tiene objeto propio; por lo menos no parte formalmente de la previa posesión de él. La filosofía se presenta, ante todo como un esfuerzo, como una "pretensión." Y con ello, no por una simple ignorancia de hecho, por un simple desconocimiento, sino por la índole *constitutivamente latente* de aquel objeto. De aquí resulta que aquella rigurosa escisión entre un problema rigurosamente formulado de antemano y su solución, básica para toda ciencia y para toda actividad vital natural, pierde su sentido primario tratándose de filosofía. Por esto, la filosofía tiene que ser, ante todo, una perenne reivindicación de su *objeto* (llamémoslo así), una enérgica iluminación de él y un constante y constitutivo "hacerle sitio." (...) Mientras la ciencia versa sobre un objeto que ya se tiene con claridad, la filosofía es el esfuerzo por la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una afectiva patencia. (...)

El "escándalo de la ciencia" no solamente no es una objeción contra la filosofía que hubiera que resolver, sino una positiva dimensión que es preciso conservar. Por esto decía Hegel que la filosofía es el mundo al revés. La explanación de este escándalo es precisamente el problema, el contenido y el destino de la filosofía. Por esto, aunque no sea exacto lo que decía Kant: "No se aprende filosofía, sólo se aprende a filosofar;" resulta absolutamente cierto que *sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar.*

(Tomado de *Naturaleza, Historia, Dios,* 1942.)

a) ¿Cómo se sitúa la ciencia ante su objeto?

b) ¿Hay ciencia estricta sin un objeto determinado?

c) ¿Tiene la filosofía también un objeto determinado?

d) ¿En qué consiste la tarea de la filosofía respecto a su objeto?

e) ¿En qué consiste la radicalidad de la filosofía respecto a la ciencia?

f) ¿Es preciso hacer desaparecer la diferencia entre la ciencia y la filosofía, convirtiendo a la filosofía en una ciencia más?

g) ¿Cómo se aprende filosofía?

2

Filosofía del conocimiento

El conocimiento constituye, sin duda, uno de los problemas más candentes de la filosofía de todos los tiempos. Para el filósofo es una cuestión capital la de llegar a determinar del modo más riguroso posible qué es lo que el hombre puede saber y cómo puede llegar a saberlo. En esto se distingue radicalmente la filosofía de toda forma de *dogmatismo*. El dogmático es aquél que piensa que su conocimiento sobre las cosas, sobre el hombre, sobre la sociedad y sobre la historia tiene un carácter absoluto y definitivo. El dogmático se caracteriza por no admitir opiniones contrarias a la suya. Lo que él ha llegado a saber es incontestable. Decir esto supone, en el fondo, que el hombre puede conocer toda la realidad de un modo totalmente cierto que no deja lugar a la duda. Hay una serie de verdades que todos han de admitir, piensa el dogmático, y quien no lo hace o es un ignorante o es una persona mal intencionada. Si atendemos a los debates públicos, a las diferentes polémicas que tienen lugar entre las fuerzas actuantes en el interior de una sociedad, nos encontramos sin duda muchas posturas dogmáticas. Lo peor del dogmatismo no es solamente el error filosófico que entraña, sino también y sobre todo el hecho de que las posturas dogmáticas suelen estar unidas a actitudes profundamente *intolerantes*. Aquel que piensa que ya posee la verdad absoluta y la explicación satisfactoria para todo, despreciará e incluso pretenderá eliminar a quien piense de un modo opuesto.

Algo propio de la filosofía de todos los tiempos es la oposición al dogmatismo. El dogmatismo, en primer lugar, se le aparece como el fruto de la ignorancia. El dogmático puede tener muchos conocimientos sobre éste o aquel asunto, puede ser incluso un científico prominente, pero lo que el dogmático ignora es justamente *lo que no sabe*. Lo propio de su posición es precisamente no caer en la cuenta de que el conocimiento humano tiene límites, es histórico y contingente, y que, por lo tanto, ningún hombre ni ninguna doctrina pueden pretender haber agotado toda la sabiduría humanamente posible. Frente al dogmatismo, la filosofía significa ante todo un cierto llamado a la modestia. La filosofía no se entiende a sí misma como "sabiduría" ya constituída (*sophía*), sino más bien como "búsqueda y amor por la sabiduría" (*philo-sophía*). El filósofo no es quien piensa tener un saber definitivo sobre la realidad, sino más bien un modesto buscador del saber. Los que piensan haber agotado ya todo posible saber y hallarse en posesión de la sabiduría absoluta, son justamente los que nunca están dispuestos a cuestionar una determinada actividad o un determinado estado de cosas. Si queremos presentar a una determinada sociedad como la definitivamente justa y buena, nada mejor que decir que en ella se realiza para siempre lo que la única y verdadera sabiduría exige. Las posturas dogmáticas van frecuentemente unidas a la voluntad de legitimar absolutamente alguna sociedad o institución sin dejar ningún resquicio a la crítica.

Justamente por esta oposición al dogmatismo, la filosofía considera siempre como insuficientes los *argumentos de autoridad*. Para el filósofo verdadero, la verdad no depende de lo

que éste o aquel pensador, por importante que sea, haya dicho en el pasado. Las verdades se han de justificar por sí mismas ante el tribunal de la razón humana, y no son más verdades porque otros ya las hayan pensado con anterioridad. Evidentemente, esto no quiere decir que el pensamiento de quienes nos han precedido sea despreciable, ni mucho menos. El filósofo ha de conocer profundamente y ha de saber valorar la historia entera del pensamiento humano. Pero ninguna teoría se justifica simplemente porque la haya definido un determinado filósofo. La filosofía ha de indagar por sí misma, en el presente, la verdad o falsedad de una idea, sin dejarse seducir por las venerables barbas de la antigüedad. El pasado puede ser fuente de sabiduría, pero también de error y de prejuicios. De ahí la importancia filosófica del estudio del conocimiento humano: sabiendo cuáles son los límites de la inteligencia y cuáles son sus posibilidades, el filósofo podrá mostrar cuál es el valor que hay que otorgar a los distintos saberes, y podrá también relativizar a aquellos que se presentan como absolutos y definitivos. Una filosofía del conocimiento podrá mostrar cuáles fueron los límites y condicionamientos históricos y culturales de un determinado pensador, y podrá de este modo apreciar su genio a la vez que ser crítico respecto a las limitaciones de las que quedó preso en su tiempo.

La necesidad de superar el dogmatismo y la veneración acrítica de las autoridades determina la necesidad de una reflexión filosófica sobre las posibilidades y los límites del conocimiento humano.

1. Problemas generales del conocimiento

Como hemos visto en el tema anterior, la importancia filosófica del problema del conocimiento ha significado la aparición de una disciplina filosófica (teoría del conocimiento, gnoseología o epistemología) que trata justamente de aclarar los problemas relativos al valor, las posibilidades, el alcance, las formas y los límites de la capacidad cognoscitiva del hombre. En cierto modo, el problema del conocimiento es tratado también por saberes no filosóficos, desde el saber popular hasta saberes científicos elaborados. Para la sabiduría popular hay con frecuencia una idea determinada de qué es lo que el hombre puede conocer y qué es lo que le está vedado: muchas religiones, por ejemplo, han solido determinar con rigor qué es lo que puede ser conocido por los fieles, qué puede ser conocido por los especialistas religiosos y qué es lo que ningún hombre puede llegar a saber por ser solamente accesible a los dioses. También muchas ciencias positivas se ocupan del conocimiento desde su propia perspectiva: la psicología del aprendizaje, la etología, la psicología de la inteligencia, la neurología, son disciplinas científicas que de un modo u otro se enfrentan al problema del origen del conocimiento humano, de su base biológica, de sus fronteras, etc.

El tratamiento filosófico del conocimiento humano es distinto y original. La filosofía, como dice Aristóteles, nace de la admiración. El conocimiento humano es fuente de admiración y de sorpresa para el filósofo. Admiración de la enorme capacidad humana para escudriñar el universo entero, admiración de la enorme diferencia entre la inteligencia del hombre y cualquier otra forma de conocimiento desarrollada por los demás animales. Admiración también de la inmensa variabilidad de las conceptuaciones humanas del mundo, de la diversidad de ideas que el hombre ha dado y sigue dando a luz. El filósofo se pregunta por la *verdad* del conocimiento del hombre: ¿hay alguna verdad entre tantas ideas diferentes y hasta contrarias? ¿Cómo saber qué teorías son verdaderas y cuáles son falsas? ¿Cómo es posible que el hombre

llegue a alcanzar alguna verdad? Y al filósofo no le bastan las respuestas del saber popular ni las de la ciencia positiva. El saber popular no le proporciona respuestas ni coherentes ni suficientemente críticas sobre el conocimiento del hombre. El saber científico le proporciona al filósofo, sin duda, datos muy importantes sobre los *mecanismos* del conocimiento, sobre la base biológica de la inteligencia, sobre el origen evolutivo de la misma. Pero el filósofo, teniendo en cuenta todos estos datos de las ciencias, tiene que plantearse una cuestión no científica: cómo es posible la verdad del conocimiento humano o, más radicalmente, la cuestión de si es posible en absoluto que el conocimiento humano alcance una verdad profunda y satisfactoria. Y estas cuestiones son más radicales que las de la ciencia, porque tocan a la misma *posibilidad* de todo conocimiento incluido el conocimiento de las ciencias positivas. La filosofía tiene también que preguntarse por la posibilidad y los límites del conocimiento científico.

1.1. La posibilidad del conocimiento

El gran problema filosófico del conocimiento, es, ante todo, el problema de la *verdad.* Cuando el filósofo se interesa por el conocimiento, lo hace preocupado por determinar en qué consiste la verdad y cómo es posible que un conocimiento llegue a alcanzarla. Es decir, se trata de saber *si* es posible y *cómo* es posible un conocimiento *verdadero.* Y algo que ha sorprendido a los filósofos de todos los tiempos es justamente el hecho de que se den conocimientos verdaderos. Por verdad se ha solido entender, en la historia de la filosofía, la adecuación entre la inteligencia del hombre y el mundo que conocemos. Pero, ¿cómo puede ser que nuestra inteligencia esté tan maravillosamente capacitada para conocer el mundo? Uno de los grandes físicos de nuestro tiempo, Albert Einstein, se preguntaba filosóficamente cómo es posible que un producto de nuestra cabeza, las matemáticas, sea tan enormemente adecuado para describir el mundo material: muchos teoremas que en principio no fueron más que creaciones puramente especulativas de algunos matemáticos han sido aplicados años después, con gran éxito, al mundo de la física. ¿Cómo es esto posible, cómo se explica que un determinado animal del planeta tierra, el ser humano, sea capaz de describir y de explicar tan perfectamente tantos misterios del universo, inaccesibles para todos los demás vivientes?

Evidentemente, a esta cuestión se puede responder de un modo prefilosófico y dogmático: el conocimiento no es problema; el hombre simplemente conoce las cosas a lo largo de su vida, y este conocimiento es verdadero. La inteligencia humana lo único que hace es reflejar la verdad objetiva, la verdadera realidad. Si veo un objeto delante de mí, es que tal objeto existe realmente y es simplemente tal como yo lo veo; el libro que tengo delante es en realidad como lo percibo, y nada más. Para el dogmatismo, el problema del conocimiento se elimina afirmando la perfecta correspondencia de nuestros conocimientos con el mundo. Sin embargo, ésta no es en realidad una posición muy sostenible, aunque en principio nos parezca que es de sentido común. El sentido común, en ocasiones, es fuente de errores, porque carece de algo propio de la reflexión filosófica: el sentido crítico. Y cuando comenzamos a examinar nuestro conocimiento con un poco de atención crítica, nos damos cuenta de que las cosas no son tan fáciles como las piensa el dogmático. Este desconoce ante todo la existencia de los errores: y podemos constatar cuántas veces nos equivocamos o pensamos que se equivocan otros a la hora de juzgar sobre cualquier problema, o a la hora de describir simplemente lo que vemos. El mismo hecho de que los hombres no se pongan de acuerdo en la mayor parte de las cuestiones de importancia, significa que no todos conocemos de igual modo la realidad, y que la adecuación entre los conocimientos y el mundo, lejos de ser algo

sencillo, es más bien un problema. Si nuestro conocimiento se limitase a reflejar lo que las cosas son, no habría en realidad ni errores ni desacuerdos.

Sin embargo, las cosas no suceden así. El hombre, por ejemplo, se engaña con frecuencia dando por reales y verdaderas muchas cosas que después resultan ser sólo productos de su imaginación. El error, la falta de adecuación entre nuestro conocimiento y la realidad, es una experiencia cotidiana de todo ser humano. El conocimiento es una gran capacidad del hombre, pero enormemente frágil y limitada. Si nos fijamos, caeremos en la cuenta de que no solamente estamos sujetos a errores, sino también a modos radicalmente distintos de conocer. No conoce de igual modo el mundo un maya del siglo XIV que un hombre occidental del siglo XX. Pensamos por ejemplo que esto que tenemos delante de nosotros es un árbol, y que no hay de ello la menor duda. Sin embargo, un hombre de cultura distinta de la nuestra quizás no denominaría a esto por una palabra equivalente a la nuestra de "árbol." En muchas civilizaciones no nos encontramos con una palabra correspondiente a "árbol," sino con una terminología enormemente detallada para describir los distintos tipos de árboles (mango, ceiba, amate, etc.), sin ningún concepto genérico para todos ellos. Para tal mentalidad, no existen *árboles,* sino los amates, los mangos, etc. Y esto no por ser una civilización más "atrasada," sino simplemente por tratarse de una cultura para la cual es importante la precisión en lo que a árboles se refiere. Para un campesino un término como *árbol* no serviría para nada, pues lo necesario sería indicar de qué árbol se trata. El conocimiento, pues, se estructura de modos distintos en las distintas civilizaciones, *es relativo a la cultura y a la lengua.* Pero, además, dentro de una cultura concreta, el conocimiento *es también relativo a los distintos grupos sociales.* No conoce el mundo del mismo modo un campesino que un habitante de la ciudad. No interpreta la realidad un proletario o un miembro de la oligarquía. Cada grupo y cada clase social tiene una imagen propia del mundo, una *ideología* que le sirve para ordenar y situar sus conocimientos. El conocimiento, lejos de ser algo neutral, igual para todos los hombres, es una capacidad humana sometida a los avatares del tiempo, de la cultura, de la historia, etc.

1.1.1. El escepticismo

Descubrir esta *relatividad* o fragilidad del conocimiento ha conducido a muchos filósofos y pensadores al *escepticismo.* Para el escéptico el hombre es radicalmente incapaz de alcanzar la verdad. Los errores, los condicionamientos culturales, las influencias sociales sobre el conocimiento humano lo conducen a pensar que no puede haber ninguna verdad definitiva ni inconmovible. Todas las teorías, todas las explicaciones de la realidad, incluso las científicas, parecen condenadas a ser superadas con el tiempo. Lo que el hombre considera como verdadero, puede ser mañana un error. La seguridad es más bien un producto de la ignorancia, piensa el escéptico: la verdad no es más que el nombre que damos a nuestros errores particulares. Para el escéptico la pregunta por la posibilidad del conocimiento se responde de un modo simple: el conocimiento verdadero no es posible.

Afirmar que no es posible el conocimiento no es algo muy fácil de mantener. Un escéptico coherente, que sacase todas las consecuencias de esta afirmación, no podría afirmar nunca la verdad de ninguna tesis. Así lo entendió Pirrón, uno de los primeros escépticos en la historia de la filosofía: si se quiere llevar el escepticismo hasta el final, habrá que suspender el juicio, realizar lo que él denominaba la *epojé:* simplemente no sostener ni negar nada, pues nada es verdadero. El escepticismo conduce al silencio. Pero incluso esta postura es problemática. El escéptico que sostiene que no es posible ningún conocimiento verdadero, por el mismo hecho de afirmar esta tesis, ya está defendiendo algo: justamente está afirmando la

verdad de que "ningún conocimiento es posible." Con lo cual el escéptico tiene que admitir que, al menos, hay una afirmación cierta. El escéptico verdadero no podría ni decir que es escéptico. Tampoco podría hacer nada, pues toda actividad supone algún conocimiento de lo que se va a hacer. En realidad, el escéptico consecuente tendría que ser, como dice Aristóteles, "igual a una planta."

1.1.2. El subjetivismo

El subjetivismo trata de ser una explicación más moderada que la escéptica sobre la realidad del conocimiento humano. El subjetivismo parte del mismo hecho del que parte el escéptico: los hombres conocen de modos muy diversos según cada cultura y según los grupos sociales a los que pertenencen. Es más, incluso la psicología de cada individuo puede llevarlo a interpretar de un modo distinto la realidad: un neurótico se hace una imagen del mundo distinta de la del hombre psicológicamente sano. Pero, a diferencia del escéptico, el subjetivista no piensa que esto signifique que el conocimiento es imposible. Para el subjetivismo, la verdad es posible. Lo que sucede no es algo absoluto, sino *algo relativo al sujeto.* Todo conocimiento significaría una relación entre dos polos: entre lo que es conocido (el objeto) y el que conoce (el sujeto). La posición subjetivista es justamente la que afirma que la verdad es siempre la verdad para un sujeto. Con esto, el subjetivista se opone a la mentalidad ingenua de quien piensa que las cosas son tal como las conocen. El subjetivismo afirma que es imposible saber de un modo definitivo cómo son las cosas en sí mismas, pues todo conocimiento humano del mundo es un conocimiento en el que hay implicada una subjetividad. Puede ser que Dios conozca cómo son las cosas de un modo absolutamente puro y objetivo. Pero todo conocimiento *humano* es un conocimiento subjetivo. Es más, si el conocimiento es posible, lo es justamente porque hay un sujeto capacitado para conocer. La verdad de los conocimientos del hombre solamente se puede entender desde la subjetividad de quien conoce. No hay más verdad que la verdad de un sujeto.

El subjetivismo, en cierto modo, caracteriza toda la llamada "filosofía moderna," es decir, la filosofía de los siglos XVI al XIX. Se trata justamente de la época de crecimiento y auge de la civilización burguesa en el mundo europeo occidental. Es el triunfo del capitalismo y de las ciencias naturales, que supone el cuestionamiento de los modos de vida clásicos y de las verdades sobre las que reposaba la cultura cristiana del medioevo. Los hombres modernos quieren que la filosofía proporcione verdades tan ciertas e inconmovibles como las verdades de las ciencias. Y el realismo clásico, la confianza medieval en un saber objetivo del mundo, deja de ser fiable. Se necesita una certeza absoluta en filosofía, y esta certeza no la puede proporcionar ni la filosofía medieval ni la religión. ¿Dónde hallar esta certeza, una vez que la tradición y las autoridades clásicas han sido puestas en tela de juicio? La respuesta de los filósofos modernos va a ser unánime: en el sujeto.

Descartes, un pensador arquetípico en este sentido, comienza su reflexión mediante una *duda universal:* no tenemos certeza sobre todos los conocimientos y creencias recibidos de la tradición. Me puedo estar engañando sobre todo lo que el hombre común considera como evidente en su vida cotidiana: los datos que me proporcionan los sentidos pueden ser espejismos y nunca puedo tener certeza sobre si todo lo que doy como verdadero no es más que un sueño. Pero, si pongo todo en duda, siempre me queda algo sobre lo que no puedo dudar: sobre mí mismo. Es decir, todo puede ser dudoso, menos el hecho de que *hay un sujeto que duda.* Esta es la certeza primera y radical, el punto de partida del subjetivismo, que se expresa en la famosa sentencia *cartesiana,* que todos hemos oído alguna vez: "pienso, luego existo"

(*cogito, ergo sum*). Esta es la certeza primera, el punto de partida de todo conocimiento: el sujeto. El conocimiento verdadero, dice el subjetivista, es posible porque al menos hay una verdad primera, indubitable: la del sujeto. Puede no haber seguridad sobre nuestro conocimiento del mundo, pero sí hay seguridad sobre algo: sobre lo que hay *en nosotros* mismos, *en el sujeto.*

El subjetivismo, así planteado, no presenta en filosofía un movimiento unitario, sino más bien una tendencia general que ha tenido distintas variantes concretas en el modo de plantear el problema del conocimiento, a veces muy distintas e incluso opuestas entre sí. Aquí nos referimos a tres de ellas: el racionalismo, el empirismo y el kantismo.

a) El racionalismo. Descartes no es solamente un gran exponente del subjetivismo moderno, sino también el verdadero iniciador del racionalismo. El racionalismo es una variante del modo subjetivista de plantear el problema del conocimiento. El subjetivista en general parte de un conocimiento verdadero, indubitable: el del sujeto. El problema está en cómo fundamentar todos los demás conocimientos del hombre en esta primera verdad. Para el subjetivista no tenemos ninguna certeza sobre el *mundo exterior*: de lo único que podemos estar ciertos es de lo que se da en nuestro interior. Cómo sea en realidad este libro no lo sabemos, pero sí podemos estar seguros de que *en nosotros*, en nuestra conciencia, este libro es por ejemplo azul... aunque en el mundo exterior no lo sea. El gran intento de racionalismo consiste en llevar a cabo un "salto" desde estas verdades que se dan en nuestro mundo interior hacia algún tipo de conocimiento del mundo exterior a nosotros.

El "trampolín" que utiliza el racionalismo para dar este salto no es otro que *la razón.* Para Descartes los sentidos del hombre son fuente de engaños y de errores: nos hacen ver espejismos, tomar a una persona por otra, etc. En cambio, la razón, piensan los racionalistas, es segura. Una verdad matemática o lógica es cierta, independientemente de mis sentidos o de los de cualquier otro, tanto despierto como dormido. El que el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo sea igual a la suma de los cuadrados de los dos catetos es una verdad independiente de toda experiencia sensible o de cualquier época histórica. Del mismo modo, si digo que A implica B, B implica C y por lo tanto A implica C, obtengo una verdad lógica siempre válida. El racionalista pone su confianza en la razón como fuente de conocimientos bien fundados, y no en los sentidos.

El camino que seguirá Descartes es el siguiente: construirá, a partir de la subjetividad, una "prueba" deductiva de la existencia de Dios. Y de la existencia de un Dios bueno que no puede engañarnos deducirá la existencia de un mundo exterior. Al mundo se accede no por los sentidos, sino mediante la razón, piensa en el fondo el racionalista. Y el mundo al que se accede de este modo es un mundo racional, lógicamente ordenado. No podría ser de otro: es un mundo creado por Dios, por la Razón Infinita. Las grandes creaciones científicas de la edad moderna confirmaban justamente esta imagen del mundo como un enorme reloj racionalmente construido. Como decía el fundador de la física moderna, Galileo Galilei, "el gran libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos." Es decir, la sustancia del mundo es racional. Y esto implica entonces perfectamente la posibilidad del conocimiento: el conocimiento es posible porque tanto nuestra razón humana como la estructura del mundo son productos de la mente divina. Dios ha sido el "coordinador" entre nuestra razón y la razón del mundo. El es quien explica en último término la adecuación entre nuestra inteligencia y la realidad.

El optimismo racionalista funcionó muy bien mientras se aplicó a la imagen ordenada y

coherente del mundo que presentaban las ciencias del momento. Los problemas comenzaban cuando este racionalismo se trataba de aplicar al mundo humano: ¿cómo es posible la existencia del mal físico —enfermedad, dolor, desastres naturales— o del mal moral —opresión, injusticia, crímenes— en un mundo racional? ¿Cómo es posible el mal si todo ha sido ordenado por un Dios racional y bondadoso desde el principio de los tiempos? La confianza en la racionalidad plena del mundo queda en entredicho y se abre el campo a corrientes, también subjetivistas, caracterizadas por una mayor desconfianza ante la razón y ante las posibilidades cognoscitivas del hombre. (Véase 3.1.)

b) El empirismo. Frente a los racionalistas, el empirismo va a defender que la verdadera fuente del conocimiento humano no está en la razón, sino en los sentidos. Es la experiencia sensible (*empiria*) la que explica la posibilidad del conocimiento. La razón no tiene, para los empiristas, la capacidad de conocer últimamente el mundo real: el hombre viene usando su racionalidad desde tiempos remotos para indagar las estructuras últimas del mundo, sin que jamás se haya logrado un acuerdo sólido entre los distintos pensadores. Las pruebas y contrapruebas interminables sobre la existencia de Dios son buena prueba del fracaso de las construcciones deductivas del racionalismo. El empirista reconoce el valor de la razón en lo que se refiere a las construcciones lógicas o matemáticas "puras:" el teorema de Pitágoras es riguroso y exacto; el problema está en que no nos proporciona un conocimiento del mundo real. Un auténtico conocimiento que quiera evitar las especulaciones vacías ha de fundarse en la experiencia sensible. Solamente podemos afirmar la verdad de aquellas tesis que puedan ser comprobadas por los sentidos. La fuente del conocimiento verdadero no es la razón, sino los sentidos: solamente éstos nos libran de las grandes especulaciones vacías sobre el mundo y nos pueden servir para fundamentar un conocimiento cierto y seguro. La certeza y la seguridad, como en el racionalismo, sigue estando en la subjetividad, en el interior de la *conciencia* del hombre: pero ahora se trata de una certeza subjetiva no racional, sino sensible.

El empirismo es característico de las corrientes filosóficas anglosajonas, y tiene sus primeros representantes en John Locke y David Hume, ambos británicos. Para las teorías de corte empirista, una vez que han señalado a los sentidos como verdadera fuente de todo conocimiento, es muy difícil aceptar cualquier tipo de teoría que vaya más allá de los datos de los sentidos. Para el empirismo, cualquier tesis teórica que quiera ser aceptada no puede ser más que una combinación, una asociación, de los datos que ya tenemos en los sentidos. Los conceptos humanos no serían más que un "resumen," un residuo de los datos sensibles: el concepto de "hombre" no sería más que una vaga idea que permanece en nuestra mente después de haber visto muchos hombres particulares. Pero estas ideas son algo mucho menos cierto que aquellas experiencias sensibles particulares que hemos tenido anteriormente, dotadas de verdadera nitidez y viveza. Todo lo que se aleja de la experiencia sensible inmediata es algo dudoso, en lo que no se puede poner mucha confianza.

Esta actitud de desconfianza ante todo lo que no sean datos sensibles lleva a que el empirismo, especialmente el de Hume, termine siendo un *escepticismo*. En primer lugar, un escepticismo frente a las tradiciones religiosas: de lo que dice la religión sobre el más allá, la existencia de Dios, el alma, no tenemos ninguna experiencia sensible que nos muestre su verdad. Dios solamente sería aceptable si hubiese una experiencia sensible que nos lo mostrase como cierto. Pero el escepticismo de Hume va más allá: no solamente la tradición es algo dudable, sino también la misma realidad del mundo exterior es algo sobre lo que no tenemos ninguna certeza. En realidad, sostienen los empiristas consecuentes, nunca alcan-

zamos el mundo exterior, sino que lo único que tenemos son nuestras sensaciones de él. Estas sensaciones, por supuesto, nos hacen creer en que realmente existe ese mundo exterior a nosotros; pero en el fondo se trata solamente de eso, una *creencia* más o menos sensata. Yo veo esta mesa delante de mí y puedo pensar que hay fuera de mí un objeto real llamado mesa, y nada más. Nunca podemos ir más allá de las sensaciones: el mundo del empirista es el mundo sentido por él. El único conocimiento posible es el conocimiento de lo inmediatamente sentido por el sujeto.

Algunos podrían decir que sí conocemos un mundo exterior a nosotros, porque esas sensaciones que poseemos en nuestra conciencia han de tener alguna *causa* exterior que las produzca. Es decir, se podría demostrar la existencia de una realidad exterior predicando la necesidad de una causa de nuestras impresiones sensibles. Pero para un empirista radical como Hume este razonamiento no es válido, por una sencilla razón: se argumenta valiéndose de la *causalidad*, de la idea de causa, y esta idea no es más que eso, una idea, y no un principio inconmovible. Hume preguntará al que argumenta de este modo: ¿tenemos realmente una experiencia sensible de la causalidad? Para él la respuesta es negativa. Si halamos de la cuerda de una campana y a continuación esta suena, diríamos que hemos tenido la experiencia de que el halón de la cuerda es *causa* del sonido de la campana. Pero para Hume esto no es así. Lo que tenemos son dos experiencias seguidas en el tiempo: la del halón y la del sonido de la campana. Decimos que una es causa de la otra simplemente porque estamos *acostumbrados* a que una siga a la otra: siempre que halamos de la cuerda suena la campana. Pero, según Hume, esto es todo lo que tenemos: una *costumbre o creencia* de que después de una determinada sensación se producirá otra. Pero esto no quiere decir que hayamos experimentado la causalidad, sino una mera sucesión cronológica. Nunca podemos tener la seguridad de que después del halón sonará la campana, aunque siempre haya sido así. La causalidad es pues una *idea* que nos formamos por la costumbre, y no un principio que funcione en el mundo *real*. Por eso no es lícito pasar de las sensaciones al mundo externo, como si éste fuera la causa de aquellas: estaríamos haciendo un razonamiento apoyado en una idea (la causalidad) muy discutible.

El empirismo termina por reducir el mundo entero a meras conjeturas. Incluso los conocimientos científicos no son más que generalizaciones a partir de la experiencia: creemos que mañana saldrá el sol porque estamos acostumbrados a que siempre suceda esto, pero no porque realmente conozcamos una ley natural que determine al sol a salir diariamente. En realidad, el mundo exterior nos es desconocido. El empirismo radical es una práctica negación de la posibilidad del conocimiento, es decir un escepticismo. Aunque con una salvedad: sí conocemos lo que nos está inmediatamente dado a los sentidos. Este profundo escepticismo va a motivar la aparición de corrientes filosóficas, también subjetivistas, que tratarán de fundar de algún modo la posibilidad de un conocimiento más riguroso y fiable del mundo. (Véase 3.2.)

c) El kantismo. La *Crítica de la razón pura* (1781), del filósofo alemán Inmanuel Kant constituye en buena medida un intento de dar respuesta al escepticismo de Hume. Kant, profesor de filosofía en la universidad de Koenigsberg, quedó hondamente impresionado por su temprana lectura de la obra de Hume. En su juventud, Kant había sido formado en el pensamiento racionalista de Leibniz y de sus discípulos, pero la estructura lógica y coherente del mundo presentada por el racionalismo parecía deshacerse ante la corrosiva crítica del empirismo. Kant, reconociendo el valor del planteamiento humano tratará de encontrar una

síntesis entre el racionalismo y el empirismo que evite las consecuencias radicalmente escépticas del último.

Para llevar a cabo su proyecto, Kant acude al modelo que le proporcionan las ciencias de la naturaleza. En concreto, la *física* de Galileo-Newton es para Kant el modelo de conocimiento efectivo y operante. Si queremos saber cómo es posible el conocimiento, debemos volver los ojos hacia este conocimiento exitoso de las ciencias modernas. En ellas encontramos, efectivamente, como pretendía el empirismo, un importante componente experimental. El verdadero conocimiento científico continuamente reclama su verdad en la comprobación empírica. Una teoría científica no puede considerarse verdadera si no tiene una corroboración en la experiencia: el experimento es la piedra de toque del conocimiento científico. Para Kant esto significa lo siguiente: el conocimiento que no pueda mostrar una experiencia en su base no es verdadero conocimiento, es solamente creencia. Dios o el alma pertenecen, no al conocimiento, sino al mundo de las creencias más o menos razonables. Sólo es posible el conocimiento que parta de la experiencia sensible.

Ahora bien, dirá Kant, con la experiencia no basta. Si nos quedamos solamente con los datos que nos dan nuestros sentidos nos estamos condenando a un escepticismo como el de Hume. Pero tampoco es suficiente, como creen los racionalistas, la mera razón. Si usamos nuestra razón con independencia de los sentidos, probablemente inventaremos teorías muy hermosas sobre el mundo entero, sobre Dios o sobre cualquier otro asunto, pero estas no serán verdadero conocimiento, sino mera creencia. Kant propone entonces una *síntesis*: todo conocimiento comienza en los sentidos, pero no se acaba en los sentidos. En todo conocimiento humano hay algo más que pone la razón a los sentidos. Y esto nos lo muestran cabalmente las ciencias: el conocimiento de los físicos no consiste en un mero acumular datos y observaciones empíricas, sino también en la construcción racional de teorías e hipótesis complejas. La ley de la gravedad, por ejemplo, no consiste en un mero conjunto de observaciones más o menos semejantes sobre la caída de los cuerpos graves. Se trata de mucho más: de una ley matemática, construida racionalmente por el científico, que explica de un modo universal determinados hechos del mundo material. Además de las observaciones de los hechos empíricos, necesitamos el aporte de la racionalidad, que es capaz de pasar de los datos dispersos a las conceptuaciones rigurosas, a las *leyes*.

Esto nos sirve para entender cómo es posible el conocimiento humano: en éste hay una síntesis de los datos sensibles con otros elementos que pone el *entendimiento* humano. ¿Qué es lo que aporta el entendimiento que no tengamos en los sentidos? Justamente lo que Kant denomina *conceptos y categorías*. En todo conocimiento, además de las experiencias sensibles, tenemos siempre una serie de conceptos y categorías puestos por el entendimiento. Así, por ejemplo, en la ley física que afirma que la v=s/t se presupone una amplia experimentación científica que ha llevado a la formulación de la ley y que después ha servido para verificarla. Pero además de toda la base experimental, dice Kant, hay una serie de elementos —esquemas— que no se han sacado de la experiencia, sino que han sido puestos por el científico. La igualdad (=) no es algo que se nos dé en una sensación; nadie tiene la experiencia sensible de la igualdad. Se trata de una categoría *a priori*, es decir, de un esquema previo a la experiencia, que aplicamos a ésta cuando conocemos.

Esta idea de unos conceptos y categorías *a priori* le sirve a Kant para sortear algunos escollos del empirismo. El problema de la *causalidad*, que había conducido a Hume al escepticismo, puede ser explicado de otro modo. Kant reconoce la verdad de la idea fundamental de

Hume: no tenemos experiencia ninguna de la causalidad. Ninguna sensación nos da la idea de *causa*: en nuestra experiencia sensible lo que tenemos son datos dispersos, que a lo más siguen un orden temporal. Ahora bien, aunque la causalidad no se dé en la experiencia, esto no quiere decir que no forme parte de nuestro conocimiento: la causalidad es justamente una de esas categorías *a priori* que el sujeto pone en la experiencia, aplicándola a los datos sensibles. Tenemos el dato sensible del halón de la cuerda y el dato del sonido de la campana. Esos dos elementos que vienen de la experiencia son enlazados por el *entendimiento* humano, aplicándoles la idea de causa: el halón es *causa* del sonido de la campana. Y entonces tenemos un verdadero conocimiento. El conocimiento, para el kantismo, es una síntesis entre la experiencia sensible y las categorías del entendimiento.

Esto significa una afirmación decidida de la posibilidad del conocimiento, pero una afirmación que se sigue moviendo dentro del ámbito del subjetivismo. El hombre, para Kant, es capaz de conocer el mundo, y de ello dan buena muestra las ciencias modernas. Ahora bien, el mundo que el hombre conoce es un mundo estructurado por la subjetividad. Cómo sean las cosas *en sí mismas*, dice Kant, no lo podremos llegar a saber jamás, pues siempre que conocemos estamos proyectando nuestras categorías subjetivas sobre ellas. Como diría Kant, conocemos *fenómenos*, pero nunca la *cosa en sí*. La realidad es siempre una realidad estructurada y configurada por el entendimiento humano, y nunca podemos ir más allá de éste. El mundo es, por lo tanto, una verdadera *construcción* del sujeto pues, aunque haya un mundo real independiente de nosotros, nunca lo podremos conocer tal cual es. Todo lo que podemos decir del mundo es siempre algo dicho por nosotros, a partir de las categorías que le hemos aplicado. La subjetividad en cierto sentido construye el mundo cuando lo conoce. El kantismo es una forma de subjetivismo: el conocimiento es posible gracias a la actividad constructiva del sujeto, gracias a sus categorías y conceptos. (Véase 3.3.)

d) Subjetivismo e idealismo. El subjetivismo es una posición filosófica que afirma algo sobre el conocimiento humano: todo conocimiento se rige por un sujeto que conoce. Ahora bien, esta posición dentro de la filosofía del conocimiento fácilmente va unida a una determinada idea de la realidad: si el sujeto es el que rige y estructura todo conocimiento, la subjetividad humana es algo así como el *centro* del universo. Utilizando una metáfora, podemos decir que para los subjetivistas el mundo entero está *dentro* del hombre, en el interior de su conciencia. Estamos, por decirlo así, encerrados en nuestra conciencia, sin poder salir de ella. Fuera de nuestras sensaciones y de nuestras categorías están esas "cosas en sí," completamente desconocidas, a las que nunca podemos llegar en profundidad. Esta posición subjetivista fácilmente termina por negar toda realidad exterior a nosotros. La verdadera realidad es el sujeto, o la conciencia, o las ideas de este sujeto. Esta posición filosófica que afirma el carácter central del sujeto en el conjunto de todo lo real o que incluso niega que haya un mundo real fuera de la conciencia (como le sucedía a Hume) es lo que suele llamarse *idealismo*. Hay idealismos moderados, como el de Kant, que no niega la realidad del mundo exterior, aunque hace al sujeto el centro del universo; y hay también idealismos absolutos, como el de Hume o el de Hegel, que excluyen toda realidad fuera de la subjetividad.

Sin embargo, es importante distinguir entre subjetivismo e idealismo. El subjetivismo es una posición en teoría del conocimiento, mientras que el idealismo es una teoría sobre la realidad. Ciertamente, es fácil, como vimos, que una posición subjetivista en teoría del conocimiento vaya unida a un idealismo, pues el subjetivismo sitúa a la conciencia humana en el centro de la realidad, de modo que son sus ideas y categorías las que rigen y estructuran el mundo que conocemos. Pero no necesariamente todo idealismo es un subjetivismo ni vice-

versa. Puede haber, por ejemplo, pensadores idealistas que no mantengan una posición subjetivista en teoría del conocimiento. Pensemos en Platón: para él no hay duda de que el hombre puede conocer realidades objetivas, externas a su conciencia. El conocimiento es para Platón un esfuerzo de ajustamiento a la realidad, y en este sentido no se puede decir que sea un subjetivista. Sin embargo, la concepción platónica de la realidad es enormemente idealista: la verdadera realidad son las ideas, y el mundo sensible que vemos no es más que un reflejo de esas ideas externas. Conocer la realidad es un esfuerzo por alcanzar el mundo de las ideas, situado fuera del hombre en un "lugar celestial." En Platón tenemos un ejemplo de idealismo no subjetivista.

e) Subjetivismo e individualismo. El subjetivismo ha significado, en todas sus formas, una gran valoración de la interioridad humana. El hombre, el sujeto que conoce, es en cierto modo el *canon* de toda la realidad. Como decía Protágoras, el "hombre es la medida de todas las cosas." Y esto va a significar, de un modo u otro, una enorme defensa de su *dignidad*. Las filosofías subjetivistas han buscado siempre, en el ámbito sociopolítico, el respeto de la interioridad y de la individualidad de los hombres. Sin embargo, esta defensa del sujeto suele pasar por alto las dimensiones sociales y colectivas del ser humano, convirtiéndose en un *individualismo*. Los filósofos subjetivistas han solido insistir, por ejemplo, en los derechos individuales del hombre, pasando generalmente por alto los derechos de la sociedad en su conjunto: la sociedad no sería más que una suma de individuos donde lo importante son éstos últimos. El individualista defiende por ejemplo la propiedad privada como un derecho absoluto del sujeto. Ninguna consideración colectiva, ningún interés social puede poner límites a los derechos de la subjetividad. Si se aseguran estos derechos, a la larga le irá bien a toda la sociedad. Por esto no es extraño que las filosofías subjetivistas hayan encontrado su mayor florecimiento y desarrollo en la era de la expansión de la *burguesía*, es decir, de la clase social dominante en la era capitalista. La sensibilidad del burgués por los derechos individuales y su absolutización ha encontrado buen modo de expresión en las filosofías subjetivistas en cualesquiera de sus variantes.

1.1.3. El realismo

Se trata de la teoría filosófica sobre el conocimiento opuesta al subjetivismo. Para el subjetivista, el conocimiento es posible gracias a la actividad de un *sujeto*. Por el contrario, el realista es quien sostiene que el conocimiento es posible porque el hombre se ajusta a la *realidad*. Mientras el subjetivista sostiene que el conocimiento está determinado por el sujeto que conoce, el realismo sostiene que el conocimiento está regido por la realidad. Un conocimiento es verdadero, no cuando está bien construido por el sujeto, sino cuando se ajusta a la realidad. Veamos un ejemplo. Si alguien dice "hoy es un día muy frío," el subjetivista y el realista interpretarán de un modo muy distinto esta afirmación. El subjetivista dirá que la verdad o falsedad de la misma depende, en primer lugar, de la sensibilidad del sujeto que la sostiene: no es la misma sensibilidad la de un esquimal que la de un habitante del trópico. Cuando para nosotros es un día frío, para un hombre que vive entre hielos eternos hace mucho calor. Además, las ideas mismas de frío y calor que manejamos son distintas. Para el esquimal, seguramente, la representación del calor está unida a los cielos despejados del verano y la del frío no tiene por qué estar unida a la nieve. Se trata incluso de categorías distintas. El subjetivista, llamando la atención sobre esta diversidad, dirá que toda verdad depende del sujeto que la enuncia.

El realista se plantea las cosas de un modo distinto. Para él la verdad consiste en un

ajustamiento a la realidad. Para saber si hace frío o calor lo primero que tenemos que hacer es atender al mundo real, y no a una subjetividad. Una experiencia del frío o, mejor, una medida científica de la temperatura mediante un termómetro son medios para determinar la verdad o la falsedad de una determinada afirmación. Conocer es penetrar la realidad: cuando los científicos tratan de describir el mundo lo que pretenden es ajustarse lo mejor posible a la realidad, y no que la realidad se ajuste a ellos. Evidentemente, el realista reconoce que cada sujeto tiene su propia sensibilidad y sus propios esquemas que condicionan su conocimiento del mundo. Pero el realismo insiste en que esa sensibilidad, unida a todas las categorías que empleamos cuando conocemos, lo que persiguen es ajustarse al mundo real. Si hay diversidad entre nuestra sensibilidad y nuestras ideas sobre el frío respecto a las de un esquimal, esto no se debe a un capricho de cada subjetividad: lo que sucede es precisamente que tanto nuestra sensibilidad y nuestras ideas como las de un esquimal *están ajustadas a distintas realidades*. La cultura y la historia de los países fríos, para adaptarse a realidades muy distintas de las de los países cálidos, han forjado otros conceptos sobre lo que es el frío. Pero la razón de ello no está en la pura subjetividad individual, sino más bien en las condiciones climáticas reales. Es la realidad y no el sujeto la que determina que haya distintos modos de conocer. La realidad, piensa el realista, es anterior al sujeto, es anterior a la inteligencia humana. Hay una prioridad del mundo real sobre cualesquiera de nuestras verdades.

Todo realismo llama la atención sobre esta prioridad de la realidad sobre la conciencia subjetiva. La verdad solamente es posible en la búsqueda honesta de lo real. Tanto el habitante del trópico como el esquimal cuando dicen que hace frío o calor no tratan de imponer sus ideas a las cosas, sino de reflejar lo mejor posible cómo son las cosas en sí mismas. Es verdad que podemos tener muy diferentes ideas sobre lo que es el frío y el calor, y mientras unos dicen que está helado otros afirman que el día es muy caluroso. Pero para el realista esta divergencia entre los sujetos no es significativa, pues confía en que, si los hombres tratan de dialogar honradamente, fácilmente podrán superar muchas de sus diferencias. ¿Cómo? Acudiendo al mundo real. Si comenzamos un diálogo con el esquimal en el cual ambos estemos movidos por un interés sincero en hallar la verdad, él pronto puede llegar a admitir que su idea de lo que es el frío está muy condicionada por el clima real de su país. Del mismo modo, nosotros podemos admitir también que, acostumbrados a temperaturas más altas, cualquier baja de las mismas nos parece una gran helada. En un diálogo honesto sobre la realidad es posible superar los condicionamientos y las diferencias subjetivas. Podemos buscar por ejemplo un acuerdo con el esquimal en el cual estipulemos que "a partir de ahora tanto unos como otros vamos a decir que hace frío solamente cuando la temperatura de este termómetro sea inferior a 10 grados centígrados." De este modo tendríamos ya un criterio universal sobre el calor y el frío. Este sencillo ejemplo muestra que las diferencias subjetivas son superables en un diálogo *sobre la realidad*, acudiendo a criterios objetivos que nos sirvan para medirla (como es el termómetro). Para el realismo es posible superar las limitaciones subjetivas, cosa que el subjetivista consideraba imposible.

a) Realismo y materialismo. Conviene distinguir desde ahora dos posturas filosóficas que, aunque con frecuencia están unidas, no son idénticas: el realismo y el materialismo. El realismo es una doctrina sobre el conocimiento que afirma la prioridad de la realidad sobre la subjetividad. El materialismo, en cambio, no es una teoría sobre el conocimiento, sino una teoría sobre la realidad: el materialista afirma que *toda* la realidad se reduce a *materia*. Todo lo real es material, sostiene, y lo que no es material no es real. De este modo, el materialismo no admite la realidad de todos los seres que podríamos llamar "espirituales:" los dragones, los

dioses y demonios, los ángeles, el alma humana, etc., no serían reales por no ser materiales. No vamos a entrar aquí a estudiar esta teoría, que analizaremos en el capítulo que trata sobre la realidad. Lo que interesa en este momento es darse cuenta de que no todo realismo es necesariamente un materialismo. Hay muchos filósofos que han afirmado la prioridad de la realidad sobre la subjetividad en el conocimiento sin que por ello se les pueda considerar materialistas.

Un ejemplo clásico es de nuevo Platón. Este filósofo griego no tiene la menor duda sobre el hecho de que la realidad es la determinante del conocimiento, y no la subjetividad. En este sentido su concepto del conocer humano es más realista que subjetivista. Sin embargo, Platón no es materialista, pues no piensa que la realidad que el hombre conoce sea una realidad material. Todo lo contrario, para él la verdadera realidad son las ideas eternas, como hemos dicho. No todo realismo (teoría del conocimiento) implica un materialismo (teoría de la realidad): en Platón tenemos un realista idealista. Lo que sí suele suceder es más bien la relación inversa: que los materialistas son realistas. El materialismo, por afirmar que la realidad está integrada solamente por materia, no puede sostener una posición subjetivista en teoría del conocimiento. Para él el conocimiento será un fenómeno puramente material, posible en el hombre gracias a su equipo biológico. El materialista admite que el conocimiento humano puede estar condicionado por factores subjetivos, pero en cualquier caso se inclina a subrayar la prioridad de la realidad sobre la conciencia: en definitiva, la subjetividad humana no es más que una parte del mundo material. La realidad material es anterior a la conciencia: por eso, aunque no todo realismo, todo materialismo es de un modo o de otro realista.

b) Realismo e individualismo. Hemos visto anteriormente cómo la perspectiva subjetivista estaba unida a un planteamiento individualista y burgués de las relaciones sociales: para el subjetivismo no hay más verdad que la verdad individual que se da en mi propia conciencia. Para el subjetivista el hombre no puede salir de su propia interioridad: todo lo que conocemos, piensa el subjetivista, son datos e ideas que están dentro de nuestra conciencia, de la que nunca podemos salir. El realismo, por el contrario, insiste en el carácter *abierto* de la realidad humana: lo que importa en el conocimiento no son los límites subjetivos, sino la realidad. Esta apertura en la que insiste el realismo es una apertura dirigida no sólo hacia las cosas, sino también hacia los demás miembros de la especie humana. En el ejemplo del esquimal vimos cómo el diálogo entre los distintos hombres en torno a los problemas reales es justamente el lugar donde es posible superar las diferencias subjetivas para centrarse en la objetividad. Para el realista el hombre no es un ser individual sino, ante todo, un *ser genérico.* Más que de "el" hombre habría que hablar de la *especie* o del *género* humano. Es la especie humana la que conoce, y no los individuos aislados. Observemos cualesquiera de nuestros conocimientos científicos. La ciencia, contra lo que a veces se pretende, no es una obra aislada de "genios," sino más bien el resultado complejo de los esfuerzos combinados de toda la humanidad a lo largo de su historia: ¿qué sería de los genios individuales sin el esfuerzo de los que los han precedido, sin la educación recibida, sin los medios económicos, etc., que su sociedad le proporciona? El sujeto del conocimiento, más que el individuo aislado, es la especie humana. Por esto, mientras que el subjetivismo ha solido unirse al individualismo en la concepción del hombre y de la sociedad, el realismo más bien ha estado unido a las ideas *colectivistas* y *socialistas.* El conocimiento muestra también cómo el hombre es realmente tal en su pertenencia a la especie: un Robinson aislado de la humanidad es solamente un mito individualista.

c) Realismo ingenuo. "Realista," como hemos venido diciendo, es aquella teoría del conocimiento que subraya la prioridad de la realidad sobre la subjetividad. Ahora bien, es importante caer en la cuenta de que en filosofía se dan formas muy diversas de realismo, en ocasiones muy diversas entre sí. Filosofías tan distintas en el tiempo y en los contenidos como las de Aristóteles o Engels pueden ser ambas calificadas de realistas. Hay múltiples filosofías realistas. Una primera forma de realismo es la del llamado *realismo ingenuo.* Para el realismo ingenuo, el hombre conoce la realidad tal cual es. La conciencia no hace más que reflejar las cosas con perfecta fidelidad. El conocimiento humano sería algo así como un espejo perfecto que no haría más que reproducir las cosas tal como son en sí mismas. Por esto, el realista ingenuo está convencido de que él no se engaña: sus posturas, sus ideas, sus teorías son inatacables, pues no consisten más que en reflejos perfectos del mundo real. Como podemos ver, esta postura implica un profundo *dogmatismo:* quien ingenuamente piensa que la realidad es siempre tal como él la conoce no suele estar dispuesto a revisar sus propias ideas o a admitir la posibilidad de cometer errores. Sin embargo, nuestra experiencia cotidiana nos muestra la falsedad de este realismo ingenuo o dogmático: la misma existencia del error en muchas de nuestras ideas y apreciaciones nos indica cómo el conocimiento no se limita a reflejar la realidad como si fuera un espejo, sino que con frecuencia la altera y la distorsiona. También el fenómeno de las *ideologías* es buena muestra de que la inteligencia del hombre, lejos de ser un reflejo fiel del mundo real, está condicionada por las distintas sociedades y por los diversos grupos sociales. No se aprecia la realidad del mismo modo en una colonia de la clase alta que en un barrio obrero. El realismo ingenuo o dogmático es incapaz de explicar la presencia de estos condicionamientos subjetivos en todo conocimiento humano.

La existencia de errores e ideologías nos lleva a la necesidad de formular un realismo que sea capaz de explicar la presencia de estos límites subjetivos en el conocer. No basta con decir que la realidad tiene prioridad sobre la subjetividad; es menester explicar también cómo en el conocimiento humano de la realidad está siempre presente, de un modo u otro, la subjetividad. No se trata sólo de la subjetividad individual, sino también de los factores subjetivos que pone la sociedad y la historia de la especie humana, como sucede en el caso de las ideologías. Más allá del realismo ingenuo es necesario un *realismo crítico o dialéctico.* (Véase 3.4.)

1.1.4. Hacia la formulación de un realismo dialéctico

Una teoría del conocimiento que quiere situarse a la altura de los problemas filosóficos de nuestro tiempo tendría que tener en cuenta, por lo tanto, los factores subjetivos y los factores objetivos (la realidad). Como hemos visto, el subjetivismo encierra al hombre en su conciencia y termina por negar todo valor a lo real. El realismo ingenuo, por el contrario, olvida los aspectos subjetivos de todo conocer: cuando conocemos no sólo reflejamos la realidad sino que, de un modo u otro, la manipulamos. Entonces, si queremos explicarnos de un modo riguroso la posibilidad del conocimiento, tendremos que partir de este hecho: el conocimiento solamente es posible mediante una combinación de los elementos subjetivos con la realidad del mundo en que vivimos. No se trata, claro está, de la síntesis kantiana entre los sentidos y la razón, pues ésta era una síntesis entre dos elementos subjetivos: los "datos sensibles" y las categorías y conceptos del entendimiento. Aquí se trata de una combinación entre todos esos elementos subjetivos con la realidad del mundo que queremos conocer. La prioridad del conocimiento, como hemos dicho, está en la realidad. Todo conocer humano, incluso en el caso del conocimiento erróneo o del conocimiento ideológicamente condi-

cionado, consiste en un esfuerzo por penetrar del modo más adecuado en las estructuras de la realidad

Pero esta verdad fundamental que subraya la prioridad del mundo real no puede ser una negación de los conocimientos subjetivos. El realista ingenuo o dogmático ignora estos condicionamientos y piensa que toda diferencia de opinión es fruto, no de los límites del conocimiento, sino de una mala intención: los hombres no tienen errores, lo único que hay son personas que se quieren engañar a sí mismas. Sin embargo, toda reflexión honesta mostrará que el hombre se inclina a una opinión o a otra no en función de un deseo consciente de engañarse a sí mismo o de engañar a otro, sino porque su psicología, sus intereses, su clase social, etc., le conducen a aceptar con más facilidad ciertas opiniones o ciertos modos de ver las cosas. Conocer no es sólo "reflejar" el mundo real, sino también alterarlo e interpretarlo en algún modo. Hay una relación *dialéctica* entre el mundo real que conocemos y nuestra subjetividad. Esto es algo que distintas filosofías de nuestro tiempo han intentado formular en modos diversos. Veámoslo.

a) Realismo crítico. Con este nombre se suele designar a una corriente de pensamiento filosófico que estuvo en boga a principios de este siglo y que experimentó buena acogida en diversos círculos interesados en la superación tanto del subjetivismo como del realismo ingenuo o dogmático. El realismo crítico parte, como el subjetivismo, de los diversos datos con los que nos encontramos inmediatamente en la conciencia. Pero para esta corriente filosófica estos datos no pueden ser atribuidos a la conciencia, es decir, no pueden haber sido producidos por el sujeto, sino que tienen que tener una *causa* fuera de él. Los datos y experiencias subjetivas han de tener causas *objetivas*. Dicho en otros términos: es posible tener un "puente" entre el sujeto y el objeto, es posible salir de nuestra subjetividad. Nuestros conocimientos son verdaderos porque existe un puente que nos comunica con el mundo exterior. Y este puente no es otro que la experiencia de la *casualidad*: los datos del sujeto son originados por un objeto exterior; entre sujeto y objeto existe por tanto una relación causal. En definitiva, el subjetivismo extremo puede ser superado mediante la idea de causa; los datos subjetivos pueden llevarnos hacia el mundo exterior si seguimos el hilo conductor de la causa que los ha producido.

En cierto modo, el realismo crítico viene a ser una síntesis de subjetivismo y de realismo, una especie de "vía intermedia." Se trata de un realismo porque se afirma la posibilidad de conocer el mundo exterior, saliendo del aislamiento de nuestra conciencia. Pero este realismo es "crítico" porque mantiene una tesis propia del subjetivismo: no conocemos el mundo tal cual es, los sentidos no nos dan necesariamente una imagen adecuada del mundo exterior. Contra lo que pretende el realismo ingenuo o dogmático, las cosas no son "como las vemos," sino que los datos pueden diferir de la realidad exterior, del objeto que los ha causado. Así, por ejemplo, los datos sensibles que nos hacen creer en la existencia de un oasis cuando son en realidad un espejismo, nos engañan respecto al mundo exterior; pero esos datos siempre tienen su causa en algún fenómeno exterior a nosotros, no son meramente subjetivos. Y por eso, mediante, las debidas precauciones, ese mundo exterior puede llegar a ser conocido y la verdad objetiva es por ello posible.

De todos modos, este razonamiento del realismo crítico presenta algunas dificultades. Los subjetivistas clásicos lo van a enfrentar en el campo de la causalidad. Como hemos visto, los empiristas (Hume) habían subrayado que la causalidad no es más que una creencia *subjetiva* apoyada en la costumbre que tenemos de que un determinado dato siga a otro. Para los kantia-

nos, la causalidad es una categoría del entendimiento humano, un modo subjetivo de estructurar datos sensibles también subjetivos. Según ambas posturas, la causalidad es una idea subjetiva, y no se ve cómo algo que es subjetivo pueda ser un puente con el "mundo exterior." Si la causalidad es algo que pertenece enteramente a nuestra conciencia, sólo sirve para unir datos existentes en nuestra subjetividad, pero nunca para salir fuera de ella. Los realistas críticos, para evitar esta objeción, se esforzaron en demostrar que la causalidad no es una mera idea subjetivista, sino más bien algo dado en experiencia. En las experiencias no sólo tendríamos *datos* aislados, sino también *relaciones*. Y una de las relaciones que se nos dan en la experiencia sería la de causa. Algunos psicólogos partidarios del realismo crítico, como Michotte, centraron su tarea en la demostración de que realmente existe una experiencia de la causalidad. Y si la causalidad nos es dada en experiencia quiere decir que no depende de nuestra subjetividad, que no es una mera idea, sino que tiene algún valor objetivo. Y por eso puede ser utilizada como puente para superar el aislamiento de la conciencia subjetivista.

Ahora bien, el verdadero problema del realismo crítico está en que concede demasiado al subjetivismo: si partimos de nuestra conciencia y queremos salir de ella, no se ve cómo se puede dar objetividad a la causalidad, pues ésta sigue siendo una relación que hallamos en nuestra conciencia. La cuestión, por ello, no está en tomar la conciencia del subjetivista y tratar de tender puentes desde ella hacia el mundo exterior. Lo que hay que cuestionar más bien es si verdaderamente existe esa conciencia subjetiva y si es verdaderamente ella el punto de partida de la teoría del conocimiento.

b) La fenomenología. Justamente éste es uno de los grandes aportes del movimiento fenomenológico formado en torno al filósofo judío Edmund Husserl en la primera mitad del siglo XX. Para la fenomenología no se trata de tomar el sujeto y el objeto y de construir entre ellos un "puente" muy cuestionable. Lo que hay que ver es más bien si existen ese sujeto y ese objeto tal como los presenta el subjetivismo. Puede ser que sujeto y objeto, en lugar de ser un punto de partida inconmovible, sean algo que se constituya en el mismo conocimiento, sean dos polos de una relación más radical en la que se fundan. Dicho en otros términos: la conciencia subjetiva no es el punto de partida radical del conocimiento. Y esto justamente porque, contra lo que pretenden los subjetivistas y también contra lo que los realistas críticos siguen aceptando, la conciencia no es un receptáculo cerrado de sensaciones, juicios, etc., del cual no se pueda salir. La conciencia es más bien uno de los momentos o de los polos de una relación, y *no existe fuera de esa relación*. La conciencia aislada, en sí y para sí, tal como la concibe el subjetivismo, *no existe* en ninguna parte. La conciencia, dirán los fenomenólogos, es siempre *conciencia de* algo. No hay conciencia sin este "de," porque la conciencia es sólo un momento de una relación sujeto-objeto. Es decir, no se puede hablar de "la" conciencia, como si ésta fuera algo sustantivo, autosuficiente, que se da con independencia de la objetividad.

Sólo hay subjetividad cuando hay objetividad. Sujeto y objeto, por así decirlo, son dos momentos dialécticos de una relación en la cual ellos se constituyen como polos opuestos que, sin embargo, se necesitan el uno al otro. Subjetividad y objetividad se determinan mutuamente: así, por ejemplo, los conocimientos dependen de quien conoce (las subjetividades de un campesino o de un hombre del siglo XX son distintas de las de un terrateniente o de un ciudadano griego del siglo IV a. Jc.), pero también de la realidad, de los objetos conocidos. En lugar de partir del sujeto y de tender puentes, de lo que se trata es de ver cómo el sujeto y el objeto se configuran en esta vinculación mutua.

Para la fenomenología esta vinculación consistía en *intencionalidad.* La conciencia está siempre *tendiendo* hacia algo distinto de ella, pues no hay sujeto sin objeto, conciencia que no sea conciencia de algo. Este estar tendiendo es justamente lo que los fenomenólogos denominan *intencionalidad.* Según la fenomenología, la conciencia humana, en lugar de ser un receptáculo cerrado y sustantivista en el sentido clásico, es constitutiva relación. No existe para los fenomenólogos un sujeto sin objeto: para que haya subjetividad tiene que haber objetividad. Para que cualquier sujeto pueda entenderse a sí mismo, tiene que hacer referencia a todas las cosas y personas que entran en su vida, a todas las cosas de las que somos conscientes. Contra lo que el subjetivismo y el idealismo clásico suponían, no podríamos ser conscientes si no hubiera cosas, objetos *de* los cuales ser conscientes. Una conciencia aislada, como la que imaginaba el subjetivismo (y también el realismo crítico) no es más que una ficción. Los objetos no pueden estar dentro de la conciencia, sino que ésta, por ser intencional, está siempre tendiendo hacia fuera de sí misma, hacia la exterioridad.

Un filósofo muy influido por la fenomenología, Ortega y Gasset, pondrá de relieve esta vinculación entre sujeto y objeto con una frase feliz: "yo soy yo y mis circunstancias;" después de la fenomenología ya no será posible una pura filosofía del yo, una filosofía de la subjetividad: no hay subjetividad sin objetos, sin circunstancia, sin realidad.

Sin embargo, aunque la fenomenología de Husserl significó una crítica importante del subjetivismo clásico, no logró superarlo totalmente, e incluso se convirtió en una especie de idealismo. Veamos por qué. Para la fenomenología y sobre todo para Husserl, uno de los errores fundamentales del subjetivismo y del realismo ingenuo consistía en atribuir realidad precipitadamente a la conciencia o al mundo exterior y tratar de deducir desde ahí el polo opuesto. Es decir, se comenzaba suponiendo que lo real era el mundo externo, material, y desde ahí se explicaba lo que había en la conciencia. O, por el contrario, se proclamaba a la conciencia como la única realidad y a partir de ella se trataba de obtener o de alcanzar el mundo exterior. Para los fenomenólogos este modo de proceder no conduce más que a errores. ¿Cuál es entonces la alternativa? Lo que ellos denominan la "reducción fenomenológica:" en lugar de comenzar pensando que la realidad verdadera es la del mundo o la de la conciencia, lo que hay que hacer ante todo es "poner entre paréntesis" toda atribución de realidad.

Se trata de describir los objetos que tenemos ante nosotros, prescindiendo de que sean reales y prescindiendo incluso de la realidad de nuestra conciencia. Con esta pura descripción de objetos independientemente de toda realidad lo que pretendía la fenomenología era lograr un ámbito donde tanto subjetivistas como realistas pudieran ponerse de acuerdo: podemos, por ejemplo, describir la experiencia de la ciguanaba, independientemente de que este ser exista o no: antes de discutir sobre su realidad o irrealidad, todos podremos estar de acuerdo en la corrección o incorrección de tal descripción. Sin embargo, esta actitud fenomenológica entraña graves peligros: la realidad puede terminar siendo algo secundario, y el fenomenólogo puede terminar envuelto en un mundo de descripciones ideales que toman su lugar. En cierta ocasión, un famoso fenomenólogo (Scheler) le explicaba a un filósofo marxista (Lukács) que para la fenomenología la realidad del objeto no importa, sino que lo fundamental es la descripción de la relación entre el sujeto y el objeto, sea real o imaginario. La realidad queda "entre paréntesis" y por eso mismo podría hacerse sin dificultades una fenomenología del diablo. Lukács le respondía: "Ah, sí, perfectamente, nos limitamos a contemplar y a describir nuestra imagen del diablo, poniendo la realidad entre paréntesis; después quitamos los paréntesis y... ¡He aquí al diablo ante nosotros!" Dicho de otro modo: un problema fundamental de la filosofía, el de la *realidad* de nuestros conocimientos, queda sin resolver.

Pero, además, la fenomenología adolecía de otra deficiencia importante: planteaba las relaciones entre sujeto y objeto de un modo intemporal y contemplativo. No tomaba en consideración la vida real del sujeto, las circunstancias *prácticas* en las cuales entra en relación con el objeto. Y en realidad es imposible hablar del conocimiento prescindiendo del *medio en* donde surge, de las circunstancias históricas de todo tipo (económicas, sociales, técnicas, etc.) que lo hacen posible. Los logros más impresionantes de la ciencia y del saber humano en general solamente han sido posibles gracias a unas circunstancias históricas muy determinadas y al esfuerzo y las luchas de muchas generaciones. El conocimiento es un logro de la especie humana, trabajosamente conseguido y configurado. Hay un aspecto activo del conocimiento que la fenomenología apenas tenía en cuenta. Los fenomenólogos pensaban que el sujeto sólo había de contemplar y de describir su objeto, olvidándose de que el hombre no sólo se para a observar el mundo, sino que mantiene un *intercambio activo* con éste. El sujeto modifica los objetos para ponerlos al servicio de sus necesidades, los manipula en los laboratorios, los altera y los transforma para hacerlos útiles a la especie. Los hombres tienen un trato activo con el mundo; la relación sujeto-objeto es una relación *práctica.* La relación de los hombres con las cosas no es la propia de espectadores neutrales que no tienen nada que perder o ganar con ellas. El hombre, por el contrario, vive gracias al mundo que lo rodea, a su disposición sobre el mismo y a su capacidad de transformarlo en su provecho. Y esto es de suma importancia para cualquier conceptuación del conocimiento: conocer no es contemplar, sino que todo saber es siempre un momento de este trato activo, práctico del hombre con el mundo. De ahí la insuficiencia de la fenomenología. (Véase 3.5.)

c) El pragmatismo. Consiste en un intento de recuperar y de tematizar este aspecto práctico de todo conocimiento. Desde el punto de vista pragmatista, representado por filósofos como William James en este siglo, el hombre aparece como animal que, por sus necesidades de supervivencia, ha desarrollado de un modo muy especial sus facultades cognoscitivas. El conocimiento sería una posibilidad y un *instrumento* para asegurar la viabilidad del ser humano sobre la tierra. En consecuencia, para el pragmatismo, los conocimientos verdaderos son aquellos que reportan *utilidad* para la especie humana. Lo verdadero es por ello lo útil. La verdad no es el descubrimiento de una idea eterna ni el desvelamiento de la estructura profunda de las cosas. Para el pragmatismo no hay verdades fuera de los intereses prácticos y concretos del hombre. Una teoría es más verdadera que otra simplemente si resulta más provechosa. Pero su realidad última es inaccesible para el conocimiento. Del mismo modo, la falsedad es simplemente lo inútil o lo perjudicial para la vida humana. Si decimos que es verdad que $2 + 2 = 4$, es porque nos resulta útil, y nada más. La verdad no es nada en sí misma, sino simplemente una convención beneficiosa para nuestros intereses. Si no fuera útil para la vida humana el pensar de este modo en matemáticas, los hombres hubiéramos elaborado un álgebra diferente. No tiene sentido, por tanto, discutir sobre verdades eternas o inconmovibles: si queremos saber si algo es verdadero o falso preguntémonos simplemente si es útil o perjudicial; éste es el único criterio de verdad.

Ciertamente, el pragmatismo tiene la virtud de haber puesto de relieve la vinculación del conocimiento humano con sus intereses prácticos, pero el problema está en que ha pensado esta relación de un modo subjetivista y acomodaticio. En primer lugar, si se dice simplemente que la verdad es lo útil para el hombre, fácilmente terminamos en el *escepticismo:* como los intereses y los fines prácticos de los hombres difieren mucho entre sí, también será muy distinto lo que unos y otros consideran útil para sus objetivos. Es decir, habrá tantas verdades como hombres; cada uno tendrá su verdad, pues los intereses son en definitiva

una cuestión subjetiva y variable. La verdad es, por lo tanto, algo que depende del sujeto, de sus gustos y utilidades. Seguimos en el *subjetivismo.* Para el subjetivismo clásico la verdad dependía de la sensibilidad y de los conceptos del sujeto. Para el pragmatismo la verdad depende de sus *intereses* prácticos. En cualquier caso, la verdad sigue siendo cuestión subjetiva y personal. Este escepticismo y subjetivismo manifiestan además, una mentalidad enormemente burguesa e *individualista:* es la utilidad inmediata de las cosas para mi vida lo que sirve de criterio de verdad y de valor. No en vano ha sido el pragmatismo la filosofía más característica de Estados Unidos en este siglo.

En el fondo, el problema más grave que presenta el pragmatismo y que está en la raíz de todas las otras dificultades estriba en su concepción enormemente limitada de la *práctica* (praxis) humana. Por una parte, los intereses prácticos son para el pragmatismo intereses individuales, subjetivos, perdiendo así de vista el hecho de que los intereses del hombre son algo que se forma y que se desarrolla en la historia de su actividad social y colectiva. Por otro lado, estos intereses prácticos aparecen para el pragmatista como intereses de *adaptación,* y no de *transformación.* La práctica humana aparece así como un esfuerzo individual de acomodación a circunstancias y a condiciones adversas: es verdadero lo que me sirve para sobrevivir. Pero con esto se deja en la penumbra un aspecto fundamental de la praxis humana: el hombre no sólo se acomoda a circunstancias externas, sino que es un ser capaz de cambiar el mundo que lo rodea. El hombre tiene una capacidad creadora y transformadora que va más allá de la mera adaptación. Por eso mismo, los fines del hombre pueden ir más allá de la pura satisfacción utilitarista de las propias necesidades: el ser humano puede proponerse como fin no sólo lo útil, sino también lo justo, lo bueno, etc. El interés práctico en la emancipación de la humanidad, por ejemplo, supera con creces el criterio de la mera utilidad. Por ello, si se quiere referir la verdad del conocimiento de la vida práctica de los hombres, es menester concebir de un modo más amplio los contenidos y dimensiones de esta práctica. (Véase 3.6.)

d) Filosofía de la praxis. No conviene confundir el pragmatismo con la concepción del conocimiento que presenta la *filosofía de la praxis.* Desde este punto de vista, la praxis humana consiste en una *interacción* entre el hombre y el mundo que lo rodea. Los hombres hacen su vida, por una parte, en intercambio con la naturaleza externa, a la cual en cierto modo pertenecen, pero a la que transforman y modifican según sus intereses y necesidades. Cuando en ocasiones se habla de "la naturaleza" se piensa en ésta como un conjunto de objetos perfectamente independiente del hombre en su constitución y en sus leyes. Pero en realidad esto no es así. La naturaleza con la que nos podemos encontrar hoy en día es una naturaleza alterada por el ser humano. El paisaje, lejos de ser algo "puramente natural" es el producto de la actividad humana prolongada a lo largo de siglos de historia. El café, sin ir más lejos, siendo un cultivo que determina el paisaje de países enteros, es un fenómeno que no tiene en muchos de ellos más de dos siglos. No existe —más que en las abstracciones— una naturaleza "en sí," separada de la actividad humana que la modifica y la determina en su configuración presente.

Pero, del mismo modo, no se puede pensar al hombre independientemente de la naturaleza. El hombre por su constitución física es un ser natural. Sin embargo, a diferencia de otros seres naturales, el hombre no está predeterminado en su forma de vida por su constitución biológica, sino que tiene en cierto modo que hacer su vida. Las diferentes culturas y formas de organización social que el hombre ha conocido en su historia son buena muestra de que su modo de ser es algo abierto, no plenamente determinado por la naturaleza.

Y es que el hombre se hace en buena medida a sí mismo, si no tanto como individuo, al menos como especie. Y es justamente la praxis humana, su intercambio creador con la naturaleza, lo que hace posible esta constitución del hombre a lo largo de la historia. Nuestro modo de pensar, nuestra lengua, nuestra cultura, nuestra forma de vida, son el resultado de la actividad de las generaciones que nos han precedido en la lucha por el dominio y por la transformación del mundo material. Evidentemente, este intercambio con la naturaleza es una tarea de todo el género humano. El ser individual también puede determinarse a sí mismo dentro de ciertos márgenes. Pero no son los individuos aislados, sino la obra colectiva de muchas generaciones lo que ha conducido a la humanidad hacia su estadio presente. El hombre progresa como un ser social, organizando su poderío técnico en distintas configuraciones económicas y políticas. Por esto mismo, no se puede hablar sin más de "el hombre" como si fuera una realidad independiente de esta tarea práctica y social de autoconstitución y de autotransformación a lo largo de la historia. Los hombres no sólo son capaces de transformar la naturaleza, sino que su praxis es transformadora también del mundo humano, de su propia realidad como ser social e histórico.

Todo esto es muy importante por lo que respecta al conocimiento. La teoría del conocimiento no tiene que partir de la conciencia, como si esto fuera algo "en sí," dado de una vez por todas, sino que su verdadero supuesto está en esta *dialéctica* en la cual tanto el hombre como la naturaleza se transforman y se constituyen. El conocimiento es, en realidad, un *momento* de esta relación práctica del hombre con el mundo. Por eso es un error tanto el partir de una subjetividad inconmovible y tratar de construir todo el conocimiento a partir de la conciencia, como por el contrario, presuponer un objeto inmóvil que el sujeto sólo tendría que reflejar mecánicamente. El conocimiento es, por ello, una *dialéctica entre el sujeto y el objeto*. Ello significa que, como bien subrayaba la fenomenología, el sujeto y el objeto se necesitan y se reclaman mutuamente. Pero, además, este sujeto y este objeto, lejos de estar ya dados o ser dos polos de una mera contemplación, se hallan en mutua *interacción*. El objeto no es tal sin la actividad creadora de un sujeto, que lo constituye no sólo ideal, sino también y sobre todo práctica y realmente. Pero el sujeto, del mismo modo, es tal en virtud de los objetos que conoce y con los cuales ha de hacer su vida. En el conocimiento hay, por lo tanto, una *interdependencia* entre subjetividad y objetividad; una *codeterminación* entre sujeto y objeto. Las cosas, el mundo en el cual el hombre vive (mundo natural y mundo social) determinan los contenidos y la forma de nuestros conocimientos. Pero, del mismo modo, todo conocer está también determinado por un sujeto que conoce. Sus intereses, sus *ideologías*, sus prejuicios, su cultura, etc., configuran el ámbito de lo que se puede conocer (no todos los hombres ni todas las culturas pueden llegar a dominar la astrofísica) y el contenido y el modo concreto de ese conocimiento (no todos los hombres ni todas las culturas conciben del mismo modo la vida, la sociedad, etc.).

Ahora bien, este sujeto del conocimiento no es un sujeto individual o aislado. Lo que cada individuo conoce y su modo concreto de conocer e interpretar el mundo es algo que está configurado por su ambiente cultural, por su sociedad, por su tiempo, por las generaciones pasadas... En realidad, el sujeto que entra en relación dialéctica con el objeto es más bien el género humano en conjunto. Ciertamente, los kantianos llaman con razón la atención sobre el polo subjetivo del conocimiento, pues en realidad, aunque este polo no sea el único ni el exclusivo, no cabe duda de que en todo juicio y en toda teoría hay una serie de conceptos, prejuicios, etc., que no provienen directamente de las cosas, sino del hombre que conoce. Pero lo importante es ahora caer en la cuenta de que todo eso que como sujetos ponemos en el

conocimiento está en buena medida determinado, no por nuestra psicología individual o por una razón trascendental, sino por la cultura, la educación y los prejuicios que hemos recibido. Por eso el sujeto del conocimiento es un sujeto colectivo e histórico. Por eso también la verdad es algo que se constituye progresivamente en la historia de la humanidad. La verdad no es un mero "reflejo" del objeto, ni tampoco una simple construcción del sujeto. Es el resultado de una dialéctica entre el mundo real y los hombres: el género humano, en su esfuerzo por transformar la naturaleza y por transformarse a sí mismo, desarrolla culturas, teorías, conceptos... cada vez más adecuados para sus fines.

Una vez que hemos subrayado esta interacción entre sujeto y objeto como constitutiva del conocimiento, cabe preguntarse si con ello no nos hemos situado ante una nueva forma de subjetivismo. Si en el conocer hay una dialéctica entre la realidad objetiva y el sujeto que conoce, de tal modo que todo conocimiento está parcialmente determinado por lo que a él aporta quien conoce, podría pensarse que con ello se está afirmando, al menos parcialmente, el carácter subjetivo y relativo de todo saber. Sin embargo, esto no es así. Ciertamente, no se puede negar la importancia de los aspectos subjetivos del conocimiento. Pero para la filosofía de la praxis hay una *prioridad* de la realidad sobre la subjetividad en todo conocimiento que aspire a presentarse como verdadero.

La realidad es en toda intelección un *prius* respecto a la inteligencia: si la inteligencia es un logro evolutivo de la especie humana, hay que pensar que el mundo natural fue sin duda anterior cronológicamente hablando a la aparición de la subjetividad. Esto inclina a la filosofía de la praxis más del lado del realismo (no ingenuo) que del subjetivismo. Pero se trata de un realismo consciente del peso de los condicionamientos subjetivos en todo conocer. Por eso hemos hablado de "realismo dialéctico," de interacción entre el sujeto y objeto, entre mis conceptos, juicios, etc., y el mundo real. Pero en esta dialéctica es la realidad la que tiene la primacía: la verdad o falsedad de todo conocimiento no se mide sino por su grado de adecuación a la realidad.

Ciertamente, se trata de un ajustamiento a una realidad dinámica y cambiante, a una realidad sometida al esfuerzo transformador del género humano. Pero para que esta transformación sea efectiva y conforme a los fines propuestos es menester que esté fundada en un conocimiento lo más adecuado posible al mundo que se quiere cambiar. Solamente tienen éxito aquellas transformaciones cimentadas sobre la realidad del mundo natural y social, y no en meros deseos o aspiraciones subjetivas. Las cosas, y no el sujeto, son el criterio último de verdad.

Esto marca una diferencia importante con el pragmatismo. Ciertamente, tanto el pragmatismo como la filosofía de la praxis llaman la atención sobre la vinculación entre el conocimiento y los intereses prácticos de los hombres. Tanto una explicación como la otra señalan el origen evolutivo de la inteligencia al servicio de las necesidades de supervivencia de la especie. Sin embargo, el pragmatismo se diferencia de la filosofía de la praxis por su enorme subjetivización del problema del conocimiento. Para el pragmatista, la verdad es sencillamente lo útil para los intereses subjetivos particulares de quien conoce. Lo verdadero es así lo que me sirve, y nada más: el adjetivo "verdadero" podría ser sustituido por "útil," pues en realidad sería una misma cosa.

Por el contrario, para el realismo dialéctico que hemos señalado como característico de la filosofía de la praxis, las cosas no son tan sencillas. Aunque se reconoce y se subraya la vinculación de todo conocer con las necesidades prácticas de los hombres, no por ello se le

niega a la inteligencia una cierta independencia respecto a los intereses más inmediatos de la supervivencia o de la utilidad. La inteligencia, aun habiendo surgido como recurso para la supervivencia, tiene la posibilidad de distanciarse de los intereses inmediatos y dedicarse, en ciertos campos, a una búsqueda relativamente "pura" de la verdad. Pensemos en lo que sucede en muchos campos científicos: en ellos, aunque se confía en la utilidad de los resultados de la investigación para las generaciones futuras, la verdad no se mide por esta utilidad. Ciertamente, son criterios de la utilidad los que orientan la dirección y el financiamiento de las investigaciones. Pero con frecuencia muchos hallazgos científicos no tienen una aplicación inmediata. Su mayor o menor verdad no se juzga por las posibilidades de aplicación, sino por su mayor o menor adecuación a la realidad.

En otros términos: los intereses técnicos, aunque determinan en gran medida a la investigación científica, no son los que deciden sobre su verdad; la astrofísica, por ejemplo, considera verdad una tesis sobre la galaxia Andrómeda en virtud de su adecuación a la realidad que pretende describir, y no en función de una utilidad práctica que quizás en ese momento no tiene.

Por eso no se puede decir simplemente, como hace el pragmatista, *lo verdadero es lo útil,* pues muchas veces la verdad está más allá de las aplicaciones y utilidades inmediatas. Más bien habría que decir, desde el punto de vista del realismo dialéctico, que *lo útil es lo verdadero.* La inteligencia humana ha surgido al servicio de las necesidades prácticas de la especie, y no se puede plantear el problema del conocimiento al margen de la vida práctica de los hombres. Pero eso no quiere decir que la verdad del conocimiento consista en su utilidad. Por el contrario, lo que al hombre le resulta útil desde un punto de vista práctico es ajustarse a la realidad. Sólo es posible que los hombres lleven a cabo sus intereses y tareas prácticas si son capaces de conocer el mundo correcto y objetivo.

Lo útil para la especie, lo verdaderamente práctico, es ser capaz de alcanzar la verdad, es decir, de conocer adecuadamente el mundo real. Una especie cuyas facultades cognoscitivas fuesen importantes para ajustarse al mundo real sería una especie inviable, que no sobreviviría biológicamente. La especie humana, en cuanto que no sólo se adapta al medio, sino que es capaz de transformarlo y de adecuarlo a sus necesidades prácticas, necesita de unas capacidades de conocimiento especialmente desarrolladas, que le permitan un conocimiento cada vez más ajustado al mundo real.

De ahí las enormes posibilidades y la gran autonomía de su inteligencia: una vez que ésta ha surgido, puede ponerse no sólo al servicio de las tareas más inmediatas, sino también a la búsqueda de verdades cuya utilidad puede ser muy mediata, distante y hasta dudosa. Pero, en última instancia, el criterio de verdad es siempre la realidad que el hombre conoce, con la cual se enfrenta y a la cual pretende transformar, y no los intereses utilitaristas de su subjetividad; la verdad se funda últimamente en la realidad y no en la mera utilidad. (Véase 3.7.)

* * *

Con esto hemos dado una primera respuesta a la pregunta por la posibilidad del conocimiento verdadero. Una vez que hemos expuesto y discutido las distintas explicaciones sobre

el conocimiento y su verdad, podemos ya decir lo siguiente: la verdad es posible en virtud de una dialéctica entre sujeto y objeto, fundada en la praxis humana transformadora del mundo, en la cual el sujeto humano (la humanidad entera) lleva a cabo un esfuerzo creciente por ajustarse a la realidad natural y social para así poder transformarla en función de sus intereses y fines. Ahora bien, esta primera aproximación al problema del conocimiento nos deja aún ante muchos interrogantes por resolver y ante muchos puntos por precisar. Uno de ellos, cuya importancia ya hemos entrevisto en las páginas anteriores, es el del origen de la inteligencia.

1.2. El origen de la inteligencia

En las discusiones que hemos visto en el apartado anterior entre el pragmatismo y la filosofía de la praxis se ponía de relieve la importancia de esta cuestión para aclarar el problema de la verdad: el origen de la inteligencia nos puede decir mucho sobre cuál es la función de la misma, y por lo tanto, también sobre sus posibilidades y sus límites. Sabiendo cómo y porqué aparece la inteligencia en una determinada especie animal, sabremos mucho sobre cuáles son los objetivos de esta peculiar facultad que distingue al hombre y le otorga un puesto especial en el universo. Por eso mismo, el problema del origen de la inteligencia tiene un particular interés para la filosofía: se trata de una cuestión que, además de aclararnos mucho sobre el conocimiento humano, nos ayuda a comprender mejor al hombre mismo, sus facultades y su especificidad en el conjunto de los seres vivos. Pero para responder a esta preguntas, la filosofía necesita echar mano de los datos que las ciencias positivas le proporcionan sobre este punto: en la actualidad las ciencias del hombre, aunque de un modo muchas veces hipotético y fragmentario, proporcionan a la filosofía una gran cantidad de información sobre los factores que explican el surgimiento de la inteligencia y, de este modo, contribuyen a determinar lo característico y distintivo del ser humano respecto al resto de los animales.

a) El factor lenguaje. Una de las hipótesis más manejadas para explicar el origen de la inteligencia humana y, con ello, de su capacidad de conocer, es la del lenguaje. Según esta teoría, la principal diferencia entre el hombre y los animales residiría justamente en su capacidad lingüística: el lenguaje sería justamente aquello que convertiría al animal en hombre. Ya Aristóteles, en el siglo IV antes de Jesucristo, definía al ser humano como un "animal que tiene un lenguaje," y desde entonces esta concepción de lo humano ha venido repitiéndose constantemente a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Ser hombre, ser inteligente y tener lenguaje serían en esta perspectiva una misma cosa.

Evidentemente, la tesis que subraya al lenguaje como factor de hominización tiene que comenzar distinguiendo el lenguaje humano de los que podrían llamarse los "lenguajes animales." En cierto modo, el lenguaje no es algo tan exclusivo ni característico del hombre: todas las especies sociales, y no sólo la humana, han tenido que desarrollar sistemas de comunicación entre los distintos individuos del grupo, a veces altamente complejos. Así se puede hablar del lenguaje de las aves, del lenguaje de muchos mamíferos que viven en sociedad, como los lobos, leones, etc., o del lenguaje de las abejas. Se trata siempre de códigos de señales que sirven para coordinar la actividad de los distintos miembros de la especie en torno a tareas de caza, búsqueda de alimentos, apareamiento, defensa. Por ejemplo, una abeja puede indicar al resto del enjambre, según la trayectoria de su vuelo, la existencia del polen necesario, la distancia a que se encuentra. Sin embargo, a pesar de la perfección de algunos "lenguajes" animales, no cabe duda de que el lenguaje humano posee una serie de rasgos que lo

diferencian de todo sistema animal de señales.

En primer lugar, el lenguaje humano se funda en un desarrollo enormemente complejo del *sistema de fonación,* esto es, de las cuerdas vocales, la laringe, etc., no compartido con ningún otro animal. Quizá por esto el lenguaje humano es un lenguaje articulado o, mejor dicho, un lenguaje que posee en exclusiva una *doble articulación:* un sistema de fonemas (lo que solemos representar gráficamente por letras) y sistemas de lexemas (que solemos representar mediante "palabras"). Además, el lenguaje humano tiene, tal vez por ello, una enorme *creatividad:* podemos crear nuevas expresiones y términos, podemos combinar de mil modos distintos nuestras palabras, podemos incluso crear lenguas nuevas. El lenguaje de los animales, por el contrario, está férreamente determinado por sus instintos y no conoce variaciones ni innovaciones notables. El lenguaje humano, en cambio, tiene también *tradición*: es decir no se transmite por medio de los mecanismos de herencia, genéticamente, sino que se aprende en una sociedad y culturas concretas, y las innovaciones que van apareciendo en las distintas lenguas pasan a las generaciones siguientes. Pero quizás lo más asombroso del lenguaje humano respecto al animal es la enorme capacidad de *abstracción* que posee. El lenguaje del hombre puede distanciarse de la actividad y de las necesidades más inmediatas para formular conceptos y teorías complejas y elaboradas. El hombre puede designar conjuntos de objetos que tienen en común una serie de características recurriendo a una sola expresión, como por ejemplo "árbol," "silla," etc. Por esta capacidad de abstracción el lenguaje humano puede, además, referirse a rasgos generales de los objetos (como "útil," "bueno," "sabroso," etc.). Esta gran capacidad de abstracción se expresa muy especialmente en otro rasgo exclusivo del lenguaje humano: su *reflexividad,* es decir, su posibilidad de ser utilizado para hablar y discutir sobre sí mismo. Se puede usar el lenguaje para hablar sobre el lenguaje, tal como aquí estamos haciendo, y esto es algo que ningún animal puede hacer.

Esta capacidad de lingüística del hombre, con sus rasgos tan específicos, sería para muchos el factor más importante del surgimiento y desarrollo de la inteligencia. Gracias a que tenemos lenguaje, subrayan muchos psicólogos, podemos mejorar la percepción, es decir, podemos destacar los objetos dentro de nuestro campo perceptivo, podemos fijar la atención en ellos y mantenerlos mas fácilmente en nuestra memoria. El lenguaje, además, sirve para retener y transmitir información a las generaciones siguientes, de tal modo que cada una de ellas se encuentra con la experiencia acumulada de los hombres que le han precedido en la historia. Por su carácter abstracto, el lenguaje sirve de medio para desligarse de la experiencia inmediata y para asegurar de este modo la posibilidad de la imaginación. Gracias también a este distanciamiento, el hombre puede desarrollar un pensamiento generalizado y abstracto, que permite la estructuración racional del mundo. El ser humano accede así, por el lenguaje, al mundo de los conceptos y de las leyes generales, que sirven para el nacimiento y el desarrollo del saber científico, una de las mayores adquisiciones intelectuales de la humanidad. En definitiva, el lenguaje sería el fundamento y el factor más importante de un cambio radical en la actualidad consciente del hombre. Gracias a él, el hombre abandonaría una vida entre puros instintos y despertaría a la razón, desarrollando un pensamiento inteligente y abstracto.

Sin duda, el lenguaje es uno de los factores que más ha contribuido al avance y desarrollo de la inteligencia humana, pero esto no quiere decir que sea el único ni el más radical. Ciertamente, el lenguaje posibilita y hace cristalizar fecundamente la capacidad conceptual y abstractiva del ser humano. Pero el lenguaje no surge por sí solo, sino que solamente un ser con unas capacidades intelectuales muy desarrolladas es capaz de un lenguaje como el humano. El chimpancé, con toda su cercanía al hombre, no es capaz de desarrollar, sometido a adiestra-

miento intenso, un lenguaje superior al de un niño de muy corta edad. Y es que el lenguaje humano, si bien contribuye positivamente al desarrollo de la inteligencia, al mismo tiempo la supone. Por esto mismo, no puede ser considerado como el único factor que explique el surgimiento de la misma; es menester recurrir a otras causas más radicales.

b) El factor trabajo. Una explicación clásica en la filosofía de la praxis es la que recurre al trabajo como un factor de hominización. El animal inteligente surgiría desde el mismo momento en que empuñó una herramienta de trabajo para dominar la naturaleza. El trabajo constituiría justamente la expresión de lo más humano del hombre, el rasgo que diferenciaría su actividad de la del resto de los seres vivos. La especie humana es precisamente aquélla que no es un mero resultado pasivo de la evolución del mundo natural, sino que es capaz de someter progresivamente el mundo que la rodea a sus propios intereses y fines. Y el modo en que el hombre domina y transforma la naturaleza en orden a sus intereses es el *trabajo*. Ciertamente, no es el trabajo la única actividad del hombre, pero es la que mejor refleja su capacidad de poner a la naturaleza al servicio de sus intereses. Y sería justamente la actividad laboral la que habría determinado un desarrollo progresivo de la inteligencia humana. La lucha por el sometimiento del mundo natural, para sobrevivir y para lograr un bienestar cada vez mayor, habría sido el principal acicate para el surgimiento de unas capacidades intelectuales cada vez más elevadas y complejas. La necesidad de perfeccionar las técnicas de caza, de recolección y, más tarde, el desarrollo de la agricultura, habrían impuesto a los hombres el progreso de su inteligencia, incluso mediante mecanismos biológicos de selección: en la lucha por la supervivencia habrían triunfado justamente los homínidos más capaces para desarrollar actividades laborales complejas.

El trabajo como factor de hominización tiene gran importancia por los aspectos sociales que envuelve. El hombre no es un ser individual, sino genérico. El trabajo no es nunca una actividad individual o privada, sino que siempre entraña dimensiones colectivas. Las tareas de recolección o de caza que desarrollaban los primeros humanos eran siempre actividades de todo un grupo social, y nunca trabajos aislados. En rigor, el trabajo aislado no existe. Todo trabajo humano, incluso aquél que puede parecer más individual (como cultivar personalmente una milpa o pescar) no se explica si no es en un grupo social donde se aprenden y transmiten las técnicas necesarias y también donde el individuo va a distribuir e intercambiar los productos de su actividad.

El dominio del hombre sobre la naturaleza solamente se puede desarrollar en el seno de la especie y en el seno de un determinado grupo social. En este sentido, la inteligencia tiene un origen también social: la inteligencia no solamente es necesaria para lograr un mejor dominio sobre la naturaleza, sino también para conseguir un mejor entendimiento dentro del grupo laboral humano. Por eso mismo, el trabajo puede ser precisamente uno de los factores que pueden explicar el surgimiento de un lenguaje complejo en el hombre: la complejización de las actividades técnicas y laborales —por ejemplo, la necesidad cada vez mayor de referirse a objetos y herramientas— exige una paralela y progresiva complejización del lenguaje utilizado por el hombre, y con ello un paulatino alejamiento de los meros "lenguajes" animales.

Ahora bien, la tesis de la hominización por el trabajo tiene que precisar en qué sentido se puede hablar de un trabajo específicamente humano: en realidad, muchas especies animales realizan actividades laborales colectivas. Por ejemplo, los leones, chimpancés y otros muchos animales organizan socialmente la caza de sus presas. Del mismo modo, las hormigas, las abejas, etc., presentan realizaciones sociales y laborales harto complejas.

Por lo general, se señalan tres caracteres exclusivos del trabajo humano: el uso de *herramientas* —la técnica en general—, la *creatividad* y la *tradición*. El uso de herramientas, por ejemplo, distinguiría la actividad laboral humana del trabajo de los animales, quienes sólo emplean en él sus propios órganos especializados. Sin embargo, como es sabido, algunos animales también utilizan herramientas y útiles, e incluso los "fabrican:" es el caso, por ejemplo, del chimpancé que prepara un palo para cazar termitas. Por eso se ha insistido en que lo específicamente humano, respecto al uso de herramientas, es más bien la posible *reflexividad* —por así decirlo— de las mismas: el hombre es sin duda el único animal que utiliza herramientas para fabricar herramientas. De ahí que también la creatividad y la tradición sean también especialmente notables en el trabajo humano. En ocasiones se han señalado acciones "creativas" de los chimpancés e incluso vestigios de tradición rudimentaria respecto al uso de algunas herramientas. Pero lo que es indudable es que la creatividad del trabajo humano está muy por encima de la de cualquier otro animal.

El hombre no solamente logra con su trabajo una adaptación al medio natural, sino que es capaz de transformarlo, incluso radicalmente, creando objetos nuevos, "artificiales," a veces en gran escala, como sucede con la industria moderna. Del mismo modo, la transmisión hacia el futuro de todo hallazgo tecnológico tiene en el hombre un carácter especialmente progresivo e innovador: especialmente en la edad moderna, el nivel técnico del trabajo humano está en cada generación muy por encima de las anteriores, y parece imparable. El trabajo de las sociedades animales, aunque quizás en algún caso se enriquezca levemente con algún hallazgo de una generación anterior en el caso de los antropoides más avanzados, dista mucho de presentar posibilidades de un crecimiento tan rápido e innovador.

La capacidad de producir herramientas va unida en el hombre a toda una reestructuración de su sistema de comportamiento. La postura erecta del ser humano fue sin duda un factor importantísimo para el manejo de útiles y herramientas, pues liberó definitivamente a las manos de su función de apoyo y sujeción. La posibilidad de producir herramientas (no sólo de usarlas) mediante otras herramientas y el progresivo perfeccionamiento de las mismas pudo ser un factor determinante del surgimiento y desarrollo de la inteligencia humana. El animal se guía por un sistema inmediato de satisfacción de necesidades, determinado por sus instintos. Ante un *estímulo* determinado el animal dispone de un sistema de respuestas que pone en ejecución de un modo inmediato y automático. Ante una presa, por ejemplo, el animal pone en marcha los recurso instintuales que tiene para cazar.

En cambio, en un ser que produce herramientas para fabricar herramientas no cabe duda de que se ha producido una enorme separación entre sus necesidades y las respuestas que les va a dar. La respuesta del ser humano ante una posible presa o alimento no es ya sin más el lanzarse a la caza o a la digestión, sino más bien un proceso cada vez más lento y reflexivo de producción de instrumentos y de creación de nuevas técnicas de alimentación. Aparece así un acto intermedio entre el estímulo y el acto de cazar: la fabricación de armas o instrumentos adecuados. Esto significa la separación del mero instinto biológico directo, la "toma de distancia" y la necesidad de una actividad inteligente más y más compleja. La continua innovación técnica a lo largo de la historia exige también del ser humano unas capacidades de aprendizaje y de especialización impensables en otros animales. En este sentido, en la medida en que a lo largo de la evolución desde los primeros homínidos hasta el hombre se hicieron sentir estas necesidades y actuaron como mecanismo de selección natural, y también en la medida en que, a lo largo de la historia del *homo sapiens* el trabajo sirvió de acicate para el progreso técnico y científico, puede decirse que la actividad laboral ha sido uno de los factores

más importantes en el surgimiento y desarrollo de la inteligencia humana.

Esta teoría de la hominización por el trabajo nos proporciona una explicación más radical y complementaria de la hipótesis del lenguaje. Esta nos aclaraba muchos aspectos de la inteligencia humana: su capacidad de memorizar, su imaginación, la abstracción... Pero, como veíamos, el lenguaje no podía ser el único factor en el origen de la inteligencia: hacía falta que el hombre fuera ya mínimamente inteligente para que pudiera desarrollar un lenguaje. El trabajo radicaliza en cierto modo la hipótesis, pues nos proporciona un motivo importante para el surgimiento del lenguaje humano: el hombre necesita de semejante sistema de comunicación para coordinar y organizar socialmente una actividad laboral cada vez más compleja. No se trata, claro está, de dos explicaciones excluyentes, sino complementarias, pues el lenguaje puede seguir siendo un factor en el desarrollo de la inteligencia humana, por más que tanto la inteligencia como el lenguaje se entiendan mejor si los remitimos a la actividad laboral.

c) El factor biológico. Ni el lenguaje ni el trabajo son suficiente explicación del origen de la inteligencia. Para que el hombre pueda llegar a ser un productor especializado de herramientas y para que pueda llegar a coordinar sus actividades mediante el lenguaje es preciso suponer que hay algo en su *constitución biológica* que lo capacita para ello. Pues el organismo de otros animales no es apto en modo alguno ni para el lenguaje ni para el trabajo propiamente humano. Si queremos entender el origen de la inteligencia desde el punto de la teoría de la evolución, no nos basta con atender a las actividades que el hombre aprende y realiza en cuanto ser social. Según la hipótesis de Darwin, sólo es relevante para la evolución aquello que se puede transmitir a las generaciones siguientes, lo cual es genéticamente heredable. Lo que un animal o un hombre aprenden a lo largo de su vida no es hereditario; pertenece, por así decirlo, a la cultura, no a la biología. Por eso, el lenguaje y el trabajo, si bien pueden exigir a los hombres el aprendizaje y el desarrollo de ciertas habilidades y capacidades intelectuales, no explica por sí mismo el origen de la inteligencia. La inteligencia, al menos como capacidad, es algo que se trasmite biológicamente, y por lo tanto, algo que supone innovaciones evolutivas en el organismo del animal. El lenguaje y el trabajo *por sí solos* nunca humanizarían a un chimpancé, por avanzado que sea este animal, pues su estructura biológica tiene diferencias notables con el hombre.

Por eso es menester subrayar, además del factor lenguaje y del factor trabajo, un factor biológico. El lenguaje y el trabajo pueden muy bien explicar la actualización progresiva de las capacidades intelectuales a lo largo de la historia humana. Pero para que esta actualización se pueda dar no queda más remedio que suponer unas potencialidades biológicas. Sin una cierta estructura cerebral y anatómica *heredable* no sería posible la intervención de los otros factores como desencadenantes de una capacidad intelectual ya dada biológicamente. Con ello no pierden importancia ni el trabajo ni el lenguaje. Pues no cabe duda de que lo que la evolución ha favorecido es un desarrollo intelectual que posibilita los niveles humanos del lenguaje y de trabajo: en la línea que va desde los primates hasta el hombre actual habrían resultado viables biológicamente aquellos grupos que, *por la mayor riqueza de su inteligencia*, habrían podido desarrollar niveles de comunicación y de trabajo más avanzados.

Es más, bien puede suceder que, en determinadas fases de la evolución —sobre todo en las más cercanas al hombre actual— el trabajo y el lenguaje hayan intervenido retroactivamente como mecanismos de selección, pues muchos grupos prehumanos y humanos, en virtud de sus necesidades de supervivencia, pudieron en algún modo eliminar a los individuos incapaces en estos aspectos. Es decir, podría haber sucedido que los factores laborales y lingüísticos con-

tribuyeran de algún modo a transformar la misma biología de los homínidos. En cualquier caso, lo que importa subrayar aquí es que ninguna explicación sobre el origen de la inteligencia puede dejar de lado sus bases biológicas: sin transmisión genética no hay, evolutivamente hablando, novedad relevante. Por eso es necesario suponer cambios biológicos, hayan tenido éstos las causas que se quiera.

Lo que hemos de señalar, entonces, son los rasgos que, desde un punto de vista biológico, distinguen la inteligencia humana de cualquier sistema instintual animal. Si nos fijamos en lo que sucede en la mayor parte de los animales, comprobamos que en ellos se da una compleja y efectiva adaptación biológica al medio en que viven. Cada animal ha desarrollado, a lo largo de la evolución, un sistema de instintos que le sirven para asegurar su supervivencia en un medio determinado. Así, por ejemplo, hay animales enormemente capacitados para sobrevivir en climas secos, donde escasea el agua, recurriendo quizás a algún órgano especializado que almacena el líquido durante largo tiempo. Otros animales están perfectamente adecuados a climas húmedos o tropicales, otros a la vida acuática... Cada animal, por su equipo instintual, está preparado para dar una respuesta adecuada a un estímulo preciso. Así, como veíamos más arriba, ante una presa el animal desencadena inmediatamente toda una serie de mecanismos biológicos para su caza. Ante un estímulo distinto, por ejemplo ante un peligro, el animal posee otro sistema de respuestas como pueden ser la huida o la defensa.

La vida del animal consiste, por lo tanto, fundamentalmente, en un proceso de *estímulos* y *respuestas* que le garantizan la supervivencia. Evidentemente, en cada especie son distintos los estímulos y las respuestas, e incluso en algunas se pueden cambiar mediante el aprendizaje. No son las mismas cosas las que sirven de alimento o significan un peligro para un cangrejo o para un caballo. Cada especie animal posee un sistema propio de estímulos y respuestas, según sea el medio al cual se ha adaptado y la forma en la cual lo haya hecho: no son las mismas respuestas las que se necesitan para sobrevivir en la selva que en el desierto. Ni tampoco son las mismas cosas las que entran en la vida de cada especie animal. Cada ser vivo está preparado para responder a una serie muy concreta de estímulos, *y nada más*. Objetos que estimulan a un cangrejo y le provocan una respuesta pueden ser perfectamente indiferentes para un ave. Por eso cada animal tiene un medio específico y concreto. Un pez y una estrella de mar, aunque para nosotros vivan en el mismo rincón del mar, tienen en realidad *medios* muy distintos, pues muy diferentes cosas entran a formar parte de la vida de uno y otro ser, por ser muy distintos los respectivos peligros, alimentos, congéneres, etc. El centro de atención de uno puede ser inexistente, imperceptible para otro, pues el medio en que vive es radicalmente distinto.

¿Qué sucede en el caso del hombre? Si atendemos a su organización somática, a su cuerpo, lo primero que observamos es que el ser humano constituye una rara excepción dentro del mundo de los seres vivos. El *homo sapiens* no muestra ningún tipo de especialización para la superviviencia en un *medio* determinado. De hecho, nos encontramos con hombres en prácticamente todos los lugares del planeta, cosa que no se puede decir de ningún otro animal. El cuerpo de cada animal, sus extremidades, su piel, etc., están perfectamente adaptados a un ambiente concreto, como consecuencia de un largo proceso evolutivo. Pero en el hombre no sucede así. Hay seres humanos que habitan en los desiertos y hay otros en la Antártida o en el Amazonas. Nuestro organismo no está destinado a un medio concreto. En rigor, la especie humana *no tiene medio*. El hombre es, en lo que a sus instintos y a su organización somática se refiere, un ser *inespecializado*. Mientras cada animal está preparado para consumir solamente determinados alimentos, el hombre puede consumir casi cualquier cosa. Mientras

los animales solamente tienen unas semanas de celo a lo largo del año, el hombre se aparea en cualquier época y en cualquier clima. El hombre, en lugar de tener un medio específico, como el animal, dentro del cual realizar su vida, está abierto *a toda realidad posible*. Incluso lo que sus órganos sensibles no pueden percibir, puede ser de algún modo pensado o imaginado por el hombre. Por eso, no teniendo medio, está *abierto al mundo*. Su falta de especialización para un medio concreto se traduce en *apertura* a toda realidad.

Esta apertura y esta inespecialización, desde un punto de vista biológico, suponen un gran riesgo y debilidad. La carencia de instintos fuertes significa que el hombre no tiene predeterminada en cada momento la respuesta que ha de dar a una determinada situación. La poca especialización deja al ser humano a la intemperie. Con un sistema de estímulos y respuestas tan poco desarrollado ningún animal podría sobrevivir... a no ser que dispusiera de la inteligencia. La inteligencia humana, toda la riqueza y complejidad de sus facultades cognoscitivas, son paralelas a su carencia de especialización por lo que a instintos se refiere. La inteligencia nació por una necesidad biológica: la de hacer viable a un "animal carencial" (Gehlen). Si los instintos no nos resuelven qué hemos de hacer en cada momento, necesitamos echar mano de la inteligencia para dirigir nuestra praxis. La carencia instintual es directamente proporcional a la riqueza intelectiva. Por lo pronto, significa la ruptura con todo medio específico y la apertura a la realidad en su conjunto. Pero además, desde su primera aparición sobre la tierra hasta el *homo sapiens* actual, el ser humano tuvo que desarrollar, para sobrevivir, estructuras somáticas, nerviosas y cerebrales (lóbulo frontal, etc.), cada vez más complejas y perfeccionadas, pues sólo en cuanto ser inteligente era viable biológicamente. Es por su inteligencia, y no por sus instintos, por lo que los hombres pueden vivir en todos los lugares de la tierra, adaptándose a los climas más adversos o introduciendo modificaciones en el mundo natural y social de acuerdo a sus intereses. En cierto modo, un órgano humano, la mano, expresa la paradoja de esa debilidad transformada en fortaleza: por una parte totalmente inespecializada (no está hecha para una actividad concreta como las patas de un camello o las alas de un pájaro), pero por otra parte posibilitadora de un comportamiento hábil y versátil (las manos sirven prácticamente para cualquier actividad que el hombre se proponga, directamente o mediante la creación de los útiles adecuados).

d) Interdependencia de los tres factores. Si prescindimos en este momento de la posibilidad de otros factores de inteligización y dejamos el problema de una pensable intervención divina y de sus relaciones con la evolución (tema que abordaremos en el Capítulo 4), lo que podemos decir en este momento es que tanto el lenguaje como el trabajo y los cambios biológicos correspondientes son los tres factores más importantes para explicar el origen de la inteligencia en el ser humano. Y se trata de tres factores *concurrentes e interdependientes*, que se reclaman mutuamente entre sí. El hecho biológico de que el hombre sea un animal inespecializado instintualmente y abierto por ello a mil modos diversos de actividad, determina el que sólo pueda desarrollar su intercambio con la naturaleza viviendo en sociedad. La falta de especialización conlleva la necesidad de los congéneres para imponerse a las inclemencias del mundo que lo rodea: no puede estar cada día, individualmente, inventando actividades y técnicas. Se necesita de una sociedad que organice e *institucionalice*, por ejemplo, cuáles son las técnicas apropiadas para cazar o para cultivar la tierra. Y estas actividades organizadas socialmente se pueden entonces transmitir a las siguientes generaciones, dando lugar a una historia progresiva del trabajo y de la técnica. Evidentemente, esta organización social del trabajo es impensable sin el lenguaje, que se convierte también en el vehículo adecuado de transmisión del saber hacia el futuro. Un ser especializado biológicamente no

necesitaría de ello, pero el hombre, justamente para ser viable como especie, necesita del trabajo social y del lenguaje.

De este modo, vemos cómo los tres factores se determinan mutuamente: no se puede explicar el surgimiento de la inteligencia acudiendo a uno solo de ellos, sino solamente mediante la interacción de los tres. El factor biológico es, sin duda, condición necesaria para la humanización e inteligización del trabajo, y el trabajo humanizado fue probablemente el factor principal en el desarrollo de un lenguaje complejo como el del hombre, que a su vez influye altamente sobre las posibilidades de nuestra inteligencia. Del mismo modo, el lenguaje contribuye al perfeccionamiento del trabajo, y un trabajo perfeccionado posibilita una mayor liberación de los instintos. Por esto, aunque sin duda una serie de alteraciones biológicas importantes (en cuya causa ahora no entramos) fueron la primera condición necesaria para la aparición de una especie inteligente, capaz de elaborar herramientas de trabajo y un lenguaje complejo, los otros factores son también necesarios para explicar el origen de la inteligencia humana en su estado actual de complejidad.

Es más, tanto el lenguaje como el trabajo socialmente organizado en una especie inteligente, pueden operar retroactivamente, como dijimos, sobre la biología humana. Dicho en otros términos: factores "culturales" e históricos pueden convertirse en causas de cambios evolutivos. Muy probablemente, en el tránsito desde los primeros ejemplares del género *homo* hasta la humanidad actual, determinados elementos culturales influyeron sobre la misma evolución biológica de nuestros antepasados. Así sucede, por ejemplo, cuando un grupo social se aisla: este hecho histórico, por razones genéricas, puede determinar alteraciones biológicas, que por lo general son regresivas, pero que pueden no serlo en algún momento. Más en concreto, el desarrollo del lenguaje y el perfeccionamiento de la organización laboral han contribuido muy probablemente en la evolución del género humano, también biológicamente, pues sin duda ayudaron a disminuir la presión selectiva del medio ambiente. Cuanto mayor bienestar y progreso técnico logra el hombre, menos necesita para su supervivencia de la especialización de un equipo instintual: sobreviven y se reproducen más individuos, no sólo los adaptados a un medio determinado. Pero, por otra parte, las exigencias del trabajo socialmente organizado y de las actividades comunicativas dirigen la presión selectiva en otra dirección: a medida que el grupo humano se desarrolla, sobreviven y se reproducen los más inteligentes, los más hábiles laboralmente, los mas capacitados en el uso del lenguaje. De este modo el hombre se nos aparece como un ser capaz de transformar la historia, no sólo la naturaleza exterior mediante su técnica, y no sólo sus formas de organización social, sino también incluso su propia naturaleza biológica. El trabajo y el lenguaje, aun suponiendo otras posibles causas biológicas, fueron no sólo factores desencadenantes de las potencialidades biológicas de intelección ya presentes en la especie, sino también positivos factores de evolución.

No obstante, un hecho es indiscutible: la aparición de la inteligencia, la apertura del hombre al mundo tras romper las barreras de todo medio instintual, ha dirigido el progreso humano en una dirección no primeramente biológica, sino histórica. Una vez que la evolución condujo al hombre de Cro-Magnon, no parecen haberse producido más cambios *biológicos* significativos. Pero sí un enorme progreso *histórico* que llega a nuestros días. Ello es, en buena medida, muestra de las grandes potencialidades de la inteligencia humana. Esta pudo surgir por una necesidad biológica, por ejemplo mediante una mutación afortunada. Pero una vez que ha surgido haciendo viable a este ser inespecializado que es el hombre, sus tareas pueden ir y de hecho han ido mucho más allá del surgimiento de la supervivencia biológica. Como ya decía Aristóteles, en determinado momento ya no se trata sólo de mantener la vida,

sino de vivir *bien.*

La inteligencia ha hecho posible un progreso técnico y social que no solamente ha permitido a los hombres sobrevivir en este planeta, sino que ha aumentado considerablemente, al menos en determinadas sociedades, la *calidad* de la vida, y puede seguirla aumentando. Y la razón de ello está en que la inteligencia no es un órgano más de adaptación al medio, no es un mero organismo de supervivencia pragmáticamente ajustado a tal o cual necesidad. Por el contrario, la inteligencia es superación de un medio determinado, es apertura al mundo, a la realidad en su conjunto. De ahí que el hombre esté capacitado para conocer la verdad: lo que al hombre le ha sido útil desde un punto de vista evolutivo ha sido no la utilidad inmediatista de adaptarse a un medio ambiente concreto, sino la capacidad para conocer correctamente la realidad. Lo útil evolutivamente ha sido la verdad, y, por eso mismo, la verdad es más que la mera utilidad; es la apertura a la realidad y la capacidad de conocerla cada vez mejor. (Véase 3.9.)

* * *

Con esto hemos visto, aunque sea sucintamente, el problema del origen de la inteligencia humana. Ahora bien, hasta aquí venimos hablando de inteligencia sin detenernos a precisar qué se entiende por tal. La inteligencia, ¿es la mera aptitud para usar un lenguaje? ¿Es la apertura a la realidad? ¿Es el uso del razonamiento y juicios lógicos? ¿Qué es esencialmente la inteligencia y cuáles son sus formas principales? Son los temas de los siguientes apartados.

1.3. La esencia de la inteligencia humana

Por *esencia* se entiende usualmente en filosofía *lo que es* una determinada realidad. Tomamos aquí el término "esencia" en este sentido usual: se trata ahora de determinar *qué es* exactamente esta facultad o capacidad humana denominada inteligencia. En realidad, ya en los apartados anteriores nos aproximamos de algún modo a este punto cuando, por ejemplo, señalabamos los rasgos característicos del lenguaje humano frente a los distintos "lenguajes" animales, o hacíamos referencia a las particularidades del trabajo del hombre. Pero de un modo más concreto nos aproximamos a la inteligencia cuando comparábamos la vida instintiva de los animales con la especialización biológica del ser humano. En este apartado se trata de profundizar en esa comparación, en orden a determinar con exactitud qué es positivamente lo que convierte al hombre en un ser inteligente, a diferencia de los demás animales y seres vivos.

a) El proceso sentiente. Todo ser vivo, y más concretamente, todo animal se encuentra en actividad constitutiva. No es nunca un ser inmóvil o estático, sino radicalmente *dinámico,* incluso en los momentos en los cuales aparentemente se mantiene inactivo. Todo organismo animal consiste en una permanente actividad. Ahora bien, es menester analizar, en orden a una comparación con el hombre, cuáles son los momentos fundamentales de esta actividad. En primer lugar, hay que comenzar diciendo que cualquier actividad animal está determinada por una serie de estructuras biológicas, según sea la índole de tal ser vivo: no son las mismas las actividades de un perro, de un ave o de un cangrejo. Cada especie está biológicamente determinada y capacitada para cierto tipo de acciones y no para otras. En los

animales es el sistema nervioso el que se encarga de determinar el tipo de actividades que el organismo va a llevar a cabo. Se puede llamar *sentir* a la función biológica que se funda en el sistema nervioso animal. Pero, ¿qué es exactamente sentir?

Desde nuestra perspectiva, el sentir no es mera recepción —pasiva— de datos, sino justamente la actividad en que consiste la vida del animal. El sentir es un *proceso* en el cual se pueden distinguir tres momentos básicos. En primer lugar, la llamada *suscitación*: las cosas que hay en el medio de un animal provocan en éste una actividad determinada. En segundo lugar, la *modificación tónica*: las suscitaciones alteran el tono o estado vital de un animal, produciendo uno nuevo. En tercer lugar, el proceso del sentir consta de una *respuesta*: ante determinadas suscitaciones y modificaciones del tono vital el animal efectúa una respuesta adecuada, la cual se concreta en una determinada acción. Esta acción, asimismo, es fuente de nuevas interacciones con el medio, de nuevas suscitaciones, modificaciones tónicas y respuestas. Por esto, las cosas que hay en el medio de cada animal determinan en cierto sentido su actividad. Por esto se dice de ellas que son *estímulos*, es decir, tienen la función de desencadenar el proceso sentiente en la dirección de una determinada respuesta. El animal se mueve y hace su vida entre estímulos, pues los objetos con los cuales se encuentra son exigencias de respuesta. Las cosas que hay en el medio del animal cumplen, por tanto, la función de estímulos-de-respuesta, y como tales entran en su vida.

Evidentemente, la respuesta de cada animal a un determinado estímulo varía con las distintas especies. No es igual la reacción que ante un enemigo tiene un perro que un ave. Cada ser vivo ha sido preparado a lo largo de la evolución biológica para responder de un modo concreto a sus estímulos. Se trata de algo propio, no de cada individuo, sino de la especie entera, y que se transmite genéticamente. Las distintas especies, para asegurar su supervivencia, se han adecuado en formas diversas a cada medio. Es más, lo que para una especie constituye un estímulo (por ejemplo, un determinado alimento para un carnívoro), para otras especies es un objeto indiferente, que no provoca ninguna respuesta y que, por tanto, ni siquiera entra a formar parte de su vida. Un determinado animal puede ser estimulado, por ejemplo, por un color, el cual le provoca ciertas modificaciones tónicas y respuestas. Pero ese mismo color puede perfectamente no ser percibido por otras especies dotadas de un aparato perceptivo y de un sistema nervioso distinto. En este sentido, distintas especies pueden vivir en *medios* radicalmente diversos, aunque en apariencia, para nosotros vivan en el mismo lugar físico. Distintos equipos instintuales, distintos sistemas nerviosos, determinan medios distintos. Del mismo modo, cada especie, al ser suscitada solamente por determinados objetos que integran su medio y al tener en cada caso solamente unas respuestas determinadas y no otras, tiene un *modo propio de enfrentarse con las cosas*. A este modo de enfrentarse con el medio, característico de cada especie, es a lo que suele denominarse *habitud* (Zubiri).

b) La formalización. Si cada especie tiene un modo propio de enfrentarse con las cosas podemos decir, recíprocamente, que las cosas se hacen presentes a cada especie animal de un modo distinto. Cada animal *actualiza* las cosas en su sentir de un modo distinto. Lo que para un animal es una cosa perfectamente indiferente, para otro es un peligro y para otro una presa posible. Las cosas se actualizan de distinto modo en cada animal. Pero esta diferencia no solamente consiste en la suscitación de distintas respuestas, según cada especie. Se puede decir que, además de la diferencia en respuestas, hay una diferencia en *formalidad.*

Por "formalidad" se entiende el modo en que las cosas se hacen presentes para un

animal. Por supuesto, en todos los animales, las cosas que entran en su medio se hacen presentes como *estímulos*; son, como dijimos, estímulos-de-respuesta. En este sentido, se puede decir que la formalidad propia de todos los animales es la *estimulidad*. Sin embargo, a medida que avanzamos en la escala biológica, podemos decir que hay un crecimiento en la capacidad de *formalización*. Tanto un cangrejo como un perro aprehenden —sienten— las cosas como estímulos. Pero hay diferencias notables entre lo que es un estímulo en un animal y en otro. En el perro nos encontramos con un mayor desarrollo nervioso y cerebral y, consiguientemente, con una mayor capacidad de formalización. Desde el punto de vista de la actividad animal esta diferencia de grado en formalización se traduce en mayor *independencia* respecto a los estímulos. La relación estímulo-respuesta es en el perro más compleja, lo cual le permite mayor flexibilidad ante el medio y mayor capacidad de aprendizaje. Igualmente, el progreso en formalización implica una mayor capacidad para independizar unas cosas de otras, y no sólo los estímulos de las respuestas.

Pongamos un ejemplo clásico: si al cangrejo se le muestra una presa sobre una roca, inmediatamente se lanza a capturarla. Si esa misma presa se le presenta colgada de un hilo, no suscita en él ninguna respuesta. Para el cangrejo solamente hay estímulo en la unidad presa-roca, no hay independencia entre los dos objetos. En el caso del perro es indiferente que le presentemos sus alimentos de un modo u otro. Por su mayor formalización, puede independizar unos objetos de otros y también diferir más su respuesta o dar respuestas distintas según la situación.

En este momento podemos preguntarnos por lo que constituye la peculiaridad del proceso sentiente del ser humano. En el hombre hay también un sistema nervioso y, con ello, un sistema de suscitaciones, modificaciones tónicas y respuestas. Pero lo que sucede es que el ser humano es un animal *hiperformalizado*. El desarrollo de su sistema nervioso y de su cerebro han conducido en él la formalización hasta el máximo. Por eso, la independencia de sus respuestas respecto a las suscitaciones es suma. Ante un determinado objeto, el hombre no dispone de un elenco limitado de respuestas que entren en funcionamiento de un modo inmediato y mecánico: en realidad, puede responder, no responder o inventarse respuestas nuevas. Y ello se debe a que sus estructuras cerebrales e intelectivas lo han liberado de la estimulidad. La formalidad en la cual se mueve el hombre, el modo en que las cosas se hacen presentes en su vida, ya no es "estímulo," sino "realidad." En el animal los estímulos son siempre estímulos-para-una-respuesta. En el hombre el estímulo es aprehendido como algo independiente de la propia actividad, como algo que no ha de provocar una respuesta inmediata, como algo que no forma parte de mi proceso sentiente, sino que es anterior e independiente de él.

Las cosas son sentidas por el hombre como un *prius*, como algo anterior a su sentir. Los objetos no son, como en el animal, signos-de-respuesta, incorporados a la propia actividad, sino que son aprehendidos como cosas autónomas, independientes de mí, como algo que es "de suyo." Dicho en otras palabras, el hombre aprehende los estímulos como *realidades*, y esta nueva formalidad lo diferencia de toda la serie biológica que lo precede. El hombre queda en una independencia suma respecto a las cosas, debiendo por tanto inventar y configurar históricamente sus respuestas.

Con ello podemos ahora entender mejor la cara positiva de la inespecialización de la que hablábamos en el apartado anterior. La llamada debilidad de los instintos del hombre significa, positivamente, la posibilidad de aprehender los estímulos como realidades. Ello se funda

en la hiperformalización de su actividad cerebral. Y a ello se debe el que el hombre no tenga medio específico: al aprehender las cosas como realidades, al independizarlas radicalmente de su proceso sentiente, el hombre supera un medio concreto y se abre al *mundo*. Mientras que el resto de los animales tiene un medio determinado por su proceso sentiente, el animal humano posee *mundo*, es decir, se halla situado ante las cosas como realidades, y por eso mismo, abierto a la realidad en su conjunto.

Ya podemos, entonces, comprender también lo que decíamos más arriba sobre las peculiaridades del lenguaje y del trabajo humano. El que, por ejemplo, el lenguaje del hombre sea, a diferencia del de los animales, reflexivo (es decir, el que pueda ser usado para hablar sobre sí mismo), se ha de explicar desde esta hiperformalización del sentir humano. El hombre, al aprehender las cosas como realidades, queda capacitado para tomar distancia respecto a ellas, justamente porque se le presentan como independientes de su propio proceso vital. Por eso no sólo los objetos materiales, sino también el lenguaje mismo, una vez creado, puede ser aprehendido por el hombre como algo real, independientemente de sus respuestas, sobre lo que puede hablar.

Si hay reflexividad en el lenguaje humano, ello se debe a su liberación de la estimulidad y a su capacidad consiguiente de aprehender las cosas como realidades. Eso mismo puede decirse del trabajo humano: si el hombre llega a fabricar herramientas para hacer otras herramientas, ello se funda en su enorme independencia respecto a los estímulos. La aprehensión sensible de las cosas como realidades, independientes de mi actividad, y no como meros signos de respuestas, posibilita una toma de distancia que no le es posible al animal. La humanización del lenguaje y del trabajo son fenómenos que cobran su verdadera dimensión cuando se entienden desde la hiperformalización del sentir del hombre: sólo un ser que aprehende su propio lenguaje y su propio trabajo como algo real, puede reflexionar sobre ello, tomarlo como tema de su pensamiento o como fin de su actividad.

c) La inteligencia es aprehensión de la realidad. Con esto podemos también dar respuesta a la cuestión que nos envuelve: la de determinar qué es propiamente la inteligencia humana. Pues bien, ésta consiste en la formalización extrema del sistema nervioso y cerebral, en la *hiperformalización*. En su virtud, el hombre se libera de la estimulidad. La inteligencia es en cierto sentido *liberación*: la vida humana, lejos de estar puramente determinada por instintos, transcurre entre realidades. Por ello, el hombre tiene que optar: las respuestas prefijadas por el sistema estimúliço se sustituyen ahora por opciones no predeterminadas unívocamente. El hombre queda, como animal hiperformalizado, abierto a la realidad.

La inteligencia es justamente esta apertura o *aprehensión de realidad*. Con ello queda claro que la inteligencia no es no sé qué facultad misteriosa escondida en algún rincón del espíritu humano. Decimos que el hombre es un animal inteligente o un "animal de realidades" porque es capaz de aprehender los estímulos como cosas independientes de sí mismo, de su proceso sentiente. Los estímulos son ahora no meros estímulos, sino realidades, algo que "de suyo" no se agota en estimular por ser sentido como real. La inteligencia es *una formalización especialmente notable de la actividad sentiente propia de todo animal*.

Y esto es muy importante. A lo largo de la historia de la filosofía y del pensamiento humano en general se ha pensado que la inteligencia es la facultad que el hombre tiene de hacer juicios, elaborar teorías, razonamientos abstractos, etc. Ahora vemos que la inteligencia es algo previo y más radical. Es más bien una modalización de la actividad sentiente del animal, la pura apertura de su sentir a las cosas, no ya como meros estímulos, sino como

realidades. No hay, por tanto, que localizar la inteligencia humana en sus capacidades abstractivas más sofisticadas, sino primariamente en la misma sensoriedad. Por lo general se ha pensado que el sentir humano y el sentir animal son iguales, y que la única diferencia residiría en las "facultades superiores" del humano. Como vemos, las diferencias comienzan antes, pues se sitúan en el proceso sentiente mismo. La inteligencia es un carácter propio del sentir del animal humano. Todos los razonamientos, juicios, teorías, lenguaje, pensamiento, no son más que desarrollos fundados en esta modesta capacidad de sentir las cosas como reales.

Ahora vemos mejor la insuficiencia de ciertos planteamientos sobre el origen de la inteligencia. En general se tiende a pensar que sólo hay inteligencia cuando nos encontramos con lenguaje elaborado o con operaciones mentales altamente especializadas. Desde un punto de vista, vemos que, por el contrario, ya hay inteligencia cuando la actividad sentiente del animal se hiperformaliza, es decir, cuando se abre a la aprehensión de las cosas no como meros estímulos, sino como realidades. Por eso es perfectamente pensable la existencia de animales inteligentes (es decir, de seres humanos), antes de la aparición de un lenguaje elaborado y de un pensamiento abstracto. Los australopitecus, por ejemplo, desde el momento en que disponían de una cultura creadora (como puede deducirse de los instrumentos que fabricaban) eran ya posiblemente capaces de aprehender las cosas como realidades, y no como meros estímulos. En caso contrario, no hubiesen sido capaces de desarrollar una industria lítica ni un trabajo instrumental como el que realizaron. Eran por tanto animales inteligentes, aunque no fueran todavía racionales. Y es que el hombre es primeramente un animal inteligente, y no un animal racional. El niño, ya a las pocas semanas de su nacimiento, aprehende las cosas como reales, aunque sólo muchos años más tarde llega a tener eso que denominamos "uso de razón" (operaciones formales). La inteligencia no es primariamente la razón, sino una modulación del sentir animal. (Véase 3.9.)

d) Consecuencias. De esta idea de la inteligencia como aprehensión sensorial de la realidad se extraen algunas consecuencias filosóficas muy importantes. En primer lugar, podemos hacernos un concepto más claro y radical de lo que es la *verdad*. Clásicamente se ha presentado la verdad como una propiedad de los juicios o de los razonamientos humanos. Y ello tiene mucho de verdad: los juicios pueden ser verdaderos o falsos, como también los razonamientos. Hay, por ello, verdades lógicas, verdades racionales, etc. Sin embargo, no son estas las formas primarias de la verdad, justamente porque la inteligencia no comienza con los juicios y razonamientos, sino mucho antes: en el proceso sentiente humano. Por eso mismo, hay un modo de verdad más profundo y primario: la verdad de lo sentientemente inteligido por el hombre. Antes de la verdad de mis juicios o de mis razonamientos está la verdad de la simple presencia de las cosas en mi aprehensión. El enfrentamiento sentiente del hombre con las cosas reales le proporciona una verdad primera y elemental: la verdad de lo primordialmente inteligido, la verdad inmediata de la cosa aprehendida como real en mis impresiones. Es la llamada *verdad real* o simple presencia de la cosa en la inteligencia sentiente.Todas las demás verdades son verdades ulteriores, fundadas en esta verdad primigenia y radical: la verdad de lo inmediatamente sentido.

En segundo lugar, esta idea de la inteligencia desmiente una de las pretensiones clásicas de la filosofía occidental: la separación entre sentir e inteligir. Desde Parménides (véase 3.8.) se viene diciendo que sentir e inteligir son dos facultades distintas, e incluso contrapuestas. Lo propio de casi todos los idealismos es justamente esta contraposición: no nos fiemos de los sentidos, que nos engañan, fiémonos solamente de la razón o de las ideas. Los sentidos serían

algo sospechoso y rudo, que no diferenciarían al hombre del animal; solamente la inteligencia, entendida como razón, sería lo propiamente humano. Esto implica, claro está, un fuerte *dualismo:* los sentidos son algo unido al cuerpo corruptible, mientras que la inteligencia o razón sería algo propio de una mente separada del cuerpo. La separación entre sentidos e inteligencia ha sido unida, clásicamente, a una separación y contraposición entre cuerpo y alma, como veremos. Pues bien, la idea de inteligencia que aquí hemos expuesto desmiente todo esto de un modo radical. El sentir animal y el sentir humanos no son idénticos, porque el sentir humano es intelectivo.

Dicho en otros términos, la inteligencia es el modo humano de sentir las cosas, es una modulación de la actividad sentiente característica de todo animal. Inteligir y sentir no son, por tanto, dos facultades distintas, sino una sola y única facultad. La inteligencia es una modulación de la sensoriedad en aquél animal (el hombre) que es capaz de aprehender las cosas como realidades. Frente a la clásica contraposición entre sentir e inteligir, que suele estar al comienzo de todo idealismo, la filosofía de la praxis ha de afirmar su radical unidad.

En tercer lugar, esta idea de inteligencia destruye muchos prejuicios basados en el clásico dualismo entre sentidos y razón: por ejemplo la ya mencionada separación entre alma y cuerpo. Pero además, cuestiona otro prejuicio no menos importante: el de la necesaria separación entre intelectuales y pueblo. Ya desde Parménides se viene extrayendo de la contraposición entre sentidos y razón una consecuencia sociológica: la inevitable escisión entre aquéllos que solamente se guían por sus sentidos (el vulgo ignorante) y los que, por el contrario, se rigen por la inteligencia (los sabios y filósofos). El sabio no solamente tendría que poner en duda lo que dicen sus sentidos para fiarse solamente de su inteligencia, sino que, por ello, tendría además que distanciarse del pueblo para poder dedicarse libremente a las tareas intelectuales. Solamente así no sería molestado ni distraído por las vulgares opiniones de quienes se dejan engañar por los sentidos y por las pasiones inmediatas. Pues bien, si se demuestra que la inteligencia, lejos de ser algo contrapuesto al sentir se halla indisolublemente unida a éste, semejantes plantamientos ideológicos pierden su base filosoófica y se muestran como meras legitimaciones de una división de clases que interesadamente se quiere defender. La afirmación de la unidad entre sentir e inteligir, por tanto, lleva tendencialmente en sí la idea de una necesaria identidad entre pueblo e intelectuales: si la inteligencia no quiere perder su fundamento real en la actividad sentiente, los "sabios y filósofos" tampoco pueden escindirse sociológicamente de la cultura y sabiduría del pueblo.

1.4. Formas ulteriores de la inteligencia

Hemos visto en el apartado anterior en qué consiste la esencia de la inteligencia en su unidad con el sentir. Sin embargo, a la inteligencia, además de la aprehensión sentiente de las cosas como reales, que es su función primaria, se le atribuyen otras tareas como juzgar, razonar, elaborar teorías, etc. Se trata de las modulaciones o formas ulteriores de la inteligencia, cuya importancia es enorme para entender eso que llamamos "conocer."

Estas formas o modulaciones ulteriores vienen exigidas por el acto básico y radical de la inteligencia de aprehender las cosas como realidades. Como hemos visto, la inteligencia supone para el hombre la liberación del medio específico y la apertura a un mundo. Ello implica la salida del circuito cerrado de estimulaciones y respuestas. El hombre no tiene determinada en su estructura biológica la respuesta que va dar en cada momento a una determinada situación. La apertura de la realidad, en cierto sentido, implica una debilidad, una carencia de

soluciones específicas a los estímulos que al hombre se le presentan. En este sentido, está en inferioridad respecto al animal. Por ello, justamente para poder hallar de algún modo la respuesta adecuada que sus instintos naturales no le proporcionan, el hombre necesita desarrollar su inteligencia. Sólo "deteniéndose a pensar" podrá el hombre responder a las situaciones en las cuales se ve envuelto. En este sentido, se ve cómo la aprehensión primordial de realidad exige estas modulaciones ulteriores de la intelección: sin ellas el hombre estaría abierto a la realidad, pero incapacitado para sobrevivir biológicamente. Pero, además, la aprehensión primordial de realidad no solamente exige estas modulaciones ulteriores, sino que también la posibilita.

Solamente un ser que aprehende los estímulos como realidades (y no como meros signos-de-respuesta) puede ulteriormente pensar qué son esas cosas *en realidad*, qué significado tienen realmente para mi vida y qué he de hacer con ellas. La forma primaria y radical de la inteligencia es justamente la que hace posible que el hombre se llegue a interrogar por lo que las cosas son, por su estructura profunda, y que así llegue a "conocerlas."

Fundamentalmente, podemos distinguir dos formas ulteriores de intelección: el *lógos* y la *razón*.

a) **El lógos.** Por *lógos* se entiende la función intelectiva de formular *juicios, afirmaciones o proposiciones*. Tomemos por de pronto estos términos como equivalentes. Hacer un juicio o una afirmación significa un intento intelectivo de decir qué son realmente las cosas reales con las que el hombre se encuentra. Y esto es muy importante desde el punto de vista práctico. Saber qué son los objetos que hay en nuestro mundo implica la posibilidad de organizar nuestra actividad de un modo coherente y unitario. Por el contrario, hallarnos ante algo que no sabemos qué es nos conduce al titubeo y a la duda, no sólo teórica, sino también práctica. Por eso, una de las funciones fundamentales de la inteligencia, del *lógos*, es la de organizar y sistematizar el mundo en el cual nos movemos, diciéndonos qué son las cosas con las cuales nos encontramos, cuáles son sus relaciones, para qué sirven, etc.

El *lógos* nos proporciona, de este modo, una ordenación, por precaria que sea, del mundo que habitamos, ayudándonos a determinar en cada caso cuál ha de ser la actividad que hemos de emprender en respuesta a una situación determinada. Así, por ejemplo, saber que un determinado animal es una amenaza o una posible presa, es algo que el hombre no obtiene de sus instintos, sino de un conjunto de proposiciones y juicios que recibe de su cultura o que él mismo llega a formular. De ahí la importancia de esta función intelectiva, cuyos momentos esenciales vamos a ver más despacio.

La inteligencia humana, como sabemos, se mueve entre otras cosas reales. Pero en la aprehensión el hombre nunca se encuentra con una sola cosa, sino con un conjunto de objetos, vinculados entre sí de un modo u otro. Nuestra visión, por ejemplo, es panorámica: nunca vemos una sola cosa, sino un conjunto de ellas formando una cierta unidad, como es el caso, por ejemplo, de un paisaje. Todos los sentidos, en realidad, nos presentan las cosas dentro de lo que podemos llamar un *horizonte* o *campo* de realidades. Nunca se me presenta un sólo objeto, ni tampoco todos los del mundo, sino un campo determinado de cosas formando una unidad según su posición, su movimiento, sus relaciones recíprocas. Este horizonte de cosas le sirven al hombre para determinar, aunque sea de un modo provisional, lo que las cosas son: ¿qué es esa cosa que está ahí, al fondo del paisaje o en un extremo del aula? Las otras cosas que están en el horizonte de mi aprehensión me sirven para determinarlo: eso que está ahí es, por ejemplo, un árbol más del paisaje o un alumno a quien no

vefa correctamente. De este modo, el primer modo de inteligir lo que las cosas son, el primer modo de hacer juicios o afirmaciones consiste en servirnos de las cosas que tenemos en nuestro horizonte o campo.

Pero, claro está, lo que sucede con frecuencia es que el campo de realidades en el cual me muevo no es suficiente para determinar lo que es una de las cosas con las cuales me encuentro actualmente. Para enriquecer el campo de su aprehensión sensible, yendo más allá de lo actualmente sentido, la inteligencia dispone de su capacidad de *abstracción*. Puedo referirme a eso que ha aparecido en mi horizonte de lo cual pretendo hacer un juicio utilizando, por ejemplo, un *concepto*. Puedo así decir: "eso que estoy viendo es un árbol," no porque haya más árboles en el paisaje que me sirvan para entender ese objeto, sino porque yo disponía ya del concepto de "árbol." Esto significa que en el campo de mi inteligencia no están solamente las cosas que estoy percibiendo en este momento, sino también los conceptos, nombres, signos, imágenes, que uso para determinar y clasificar lo que las cosas son. Por lo general, estos conceptos e imágenes me sirven para unificar toda una serie de cosas más o menos semejantes por su forma o utilidad bajo una misma denominación. No tengo que poner un nombre a cada cosa, sino que, por ejemplo, todos los árboles del mundo, presentes o no en mi campo, quedan de algún modo comprendidos y unificados bajo el concepto de "árbol."

Naturalmente, estos signos y conceptos no suelen ser creación individual sino que nos los proporcionan, fundamentalmente, la *cultura* y el *lenguaje* que recibimos al ser socializados. Nuestra cultura y nuestro lenguaje nos enseñan a decir que ese objeto es un "árbol" o un "palo." Otros pueblos y culturas usarán otros nombres (*arbre, baum, tree*). Es más, puede haber perfectamente culturas que no tengan un concepto que coincida perfectamente con el nuestro de "árbol," sino que posean un nombre específico para las distintas clases de árboles, o que, por el contrario, el nombre genérico incluya, no solamente a lo que nosotros llamamos árboles, sino también a otros vegetales. Esto ya depende de cada forma de vida y civilización. Así, por ejemplo, en Centroamérica "palo" ha venido ha ser sinónimo de árbol, cuando originariamente este término solo designaba a los bastones y garrotes. Asimismo, para un pueblo cuya actividad principal depende del conocimiento de los distintos tipos de árboles, conceptos genéricos como "árbol" o "palo" carecerán de importancia, siendo sólo relevantes los nombres que distinguen las distintas variedades. Por eso, los conceptos que el *lógos* emplea son relativos a las distintas culturas y épocas históricas: aunque la inteligencia sea un fenómeno humano universal (todos los hombres aprehenden las cosas como realidades), el *lógos* está *mediado* por las distintas civilizaciones y formas de vida.

La posesión de un lenguaje conceptual, abstracto, permite elaborar teorías más y más complejas sobre el mundo real y organizarlo de un modo coherente. Desde los más remotos mitos hasta las más modernas teorías científicas nos encontramos con el uso del *lógos para* sistematizar la experiencia humana del mundo. La forma usual en la que el *lógos* se refiere a la realidad es lo que hemos denominado *juicios*, proposiciones o afirmaciones. Ciertamente, estos juicios han de ser comprendidos en el conjunto de la estructura lingüística en la cual son formulados: ningún concepto o afirmación tiene sentido fuera del lenguaje y de la cultura a la cual pertenecen. Por eso mismo, el lenguaje es un momento fundamental de todo horizonte o campo de realidad. Conocer un lenguaje significa, en buena medida, conocer la cultura que lo ha engendrado, pues en el lenguaje cristaliza toda una ordenación concreta del mundo. Con todo, podemos detenernos ahora a considerar los juicios aisladamente, pues en ellos se expresan de un modo privilegiado las estructuras de cada lengua y, consiguientemente, de cada cultura.

La forma clásica del juicio ha sido, para la mayor parte de los filósofos, la siguiente: "A es B." Así sucede, ciertamente, cuando en castellano digo, por ejemplo, "esto es un árbol," "el árbol es verde," "el verde es un color," "Juan es salvadoreño," etc. Con un primer término o concepto (A), al cual le *predico* un segundo (B), mediante el uso del verbo *ser*, pongo en relación dos realidades o dos tipos de realidades. Ahora bien, no es la forma "A es B" la única que sirve para hacer afirmaciones en castellano. Cuando en determinadas circunstancias digo "A," puedo también estar realizando una afirmación o juicio sobre el mundo real. Por ejemplo, cuando digo " ¡fuego!," estoy sin duda aplicando un concepto a una determinada realidad y diciendo algo sobre lo que hallo en mi campo de realidad. Pero, además, —y esto es importante— hay muchas lenguas que no utilizan la fórmula "A es B" como modo principal de organizar su experiencia del mundo. Tomemos por ejemplo el caso del juicio "el recital, lindo;" "el frío, insoportable," etc. Se trata de afirmaciones en las cuales no aparece la cópula "es" y que también ponen en relación a A con B.

Pues bien, esta forma de hacer afirmaciones sobre el mundo real, de hecho poco frecuente en castellano, es la más usada en muchas lenguas no indoeuropeas como el hebreo, el nahuatl o el chino. Frente al "logos predicativo" (A es B), tomado clásicamente como modelo universal de todo juicio, existe un *"lógos* nominal" (A,B), el cual no utiliza verbo copulativo, sino que une directamente los dos términos de la afirmación. El hecho de que en muchos manuales de filosofía o de lógica se siga presentando la forma predicativa como paradigma del *lógos* es, en realidad, una consecuencia de la preponderancia histórica de las lenguas indoeuropeas, extendidas hoy —o impuestas— por todo el mundo.

Sin embargo, podemos decir con seguridad que el *lógos* predicativo no tiene por qué ser el modelo de todo juicio ni el modo más adecuado de ordenar la experiencia del mundo. Existen otros modos alternativos de expresar la realidad en la cual los hombres viven, ligados a otras culturas. Así, por ejemplo, la mayor parte de las lenguas precolombinas priorizan el *lógos* nominal sobre el predicativo. En nahuatl, "la casa es grande" se traduce por *uei calli*, esto es, "grande, casa." O lo que en castellano se expresa con un verbo como "estar" ("tu cara está manchada de sangre"), se diría en nahuatl simplemente *in moxayac moca etztli*, esto es, "tu cara, llena de sangre." Y no por prescindir de la estructura predicativa son formas "inferiores" o menos científicas de entender y afirmar la realidad, como a veces se pretende. De hecho, los lenguajes artificiales que usan las ciencias (la matemática, por ejemplo) prescinden de la cópula "es." Además, el *lógos* nominal tiene la ventaja de entender la realidad de un modo más es-tructural que atomista. El esquema A, B afirma más enfáticamente la unidad entre ambos términos. El *lógos* predicativo en cambio, al interponer el verbo *ser* entre A y B, proporciona más bien la imagen de un mundo dividido en realidades independientes que necesitan ser relacionadas extrínsecamente entre sí.

Con todas las ventajas y desventajas que pueda tener cada modelo, lo que importa ahora es caer en la cuenta de lo siguiente: el *lógos*, como forma ulterior de intelección, puede presentar estructuras muy diversas en función de las lenguas y culturas en las cuales cristaliza. No hay un modelo de *lógos* universal que pueda pretenderse superior a todos los demás, sino más bien una multiplicidad de alternativas.

Ahora bien, esta relatividad cultural de las estructuras del *lógos* no obsta para que haya ciertos elementos generales comunes a todo *lógos* humano. Todo juicio humano, se exprese en la lengua que se exprese, tiene algunos caracteres (el uso de conceptos, la complexión entre dos o más términos, etc.) que son propios de todo *lógos*. Es más, la relatividad cultural

puede tener una función *heurística* muy importante: el conocimiento de las estructuras concretas del lenguaje que una determinada cultura utiliza puede servirnos para saber mucho acerca de los valores y formas de vida de una sociedad. Analizando, por ejemplo, la lengua de los habitantes precolombinos de Mesoamérica podremos llegar, aun sin saber nada de historia, a conocer muchos datos sobre su mentalidad, sus valores, su praxis en general.

El problema que se nos plantea entonces es el siguiente: el *lógos* humano, al cristalizar en un determinado medio social o cultural, ¿predetermina ya todas las posibilidades humanas de intelección? Dicho en otros términos: ¿podemos ir más allá de nuestro lenguaje, de nuestra cultura, de nuestra ideología? ¿O estamos condenados a no poder salir nunca de ellas? Es decir, ¿podemos salirnos de los límites del *lógos*, cuestionarlos? Es justo el problema de la razón.

b) La razón. Si el *lógos* nos muestra al ser humano enfrentándose con la realidad, entendiéndola y afirmándola según los conceptos y los modos de juzgar que le proporcionan su lenguaje y su cultura, no se agota con ello el uso de la inteligencia. Como hemos dicho, hay otra forma ulterior de intelección a la cual denominamos *razón*. Y es que el *lógos*, por sí mismo, no da cuenta de todas las posibilidades del trato de la inteligencia humana con la realidad.

En realidad, el hombre va mucho más allá, en su actividad intelectiva, de un mero ejercicio de combinación de conceptos y afirmaciones. La inteligencia humana es enormemente activa y creativa, y difícilmente se limita a moverse dentro de lo que la cultura vigente en su sociedad y en su tiempo le transmite. El hombre revisa y critica los conceptos y teorías recibidas, las somete a prueba y, en ocasiones, las supera proponiendo explicaciones y juicios más radicales. La razón es justamente esta función de la inteligencia que realiza la *crítica* y *radicalización* de lo ya dado en el *lógos* y de lo ya presente en mi campo de realidad.

La crítica superadora y radicalizadora es una de las características más destacadas de la inteligencia humana. En realidad, esta capacidad, con todo su potencial enriquecedor para el conocimiento y para la vida humana en general, se funda en la aprehensión primordial de realidad. El hombre puede superar sus conceptos, sus juicios, su propia cultura en general porque puede tomar sus creaciones intelectivas *como realidades* y, así, distanciarse de ellas. Gracias a su aprehensión de las cosas como realidades, la inteligencia humana puede poner en tela de juicio incluso sus propias creaciones, cuestionándolas y revisándolas continuamente. Y este es un factor importantísimo de progreso y de avance en la historia. Por una parte, el conocimiento humano se perfecciona continuamente en virtud de esta continua crítica y revisión de lo ya sabido. Toda nueva teoría científica consiste en una radicalización crítica de los conocimientos ya acumulados en el *lógos* por la ciencia precedente. La teoría de la relatividad, por ejemplo, parte del saber ya acumulado por la física clásica de Galileo-Newton y sin ellos sería impensable. Pero las dificultades que presentaba en algunos puntos la teoría clásica (no todas sus predicciones se ajustaban a los hechos) llevaron a Einstein a formular una explicación más radical y comprehensiva que, sin destruir por supuesto el saber precedente, lo relativiza y lo supera.

Por otra parte, los cambios e innovaciones sociales también necesitan, en buena medida, de esta capacidad crítica de la inteligencia humana. El hombre es capaz de poner en tela de juicio su cultura, especialmente sus aspectos *ideológicos*. Es decir, puede cuestionar todo lo que legitima y declara como bueno y justo el orden actual de cosas. Aunque las ideologías ya dadas en las cuales somos educados nos aseguren que todo está bien, la razón puede salirse de

ellas, criticarlas y superarlas en la medida en que pueda mostrar que eso no es así. Puede que se nos diga por años que nuestra sociedad es justa y democrática, que el mundo en que vivimos está bien hecho y debe seguir como está porque supuestamente Dios así lo quiere, etc. Sin embargo, en virtud de nuestra racionalidad, siempre está abierta la posibilidad de trascender críticamente las ideologías buscando otras explicaciones más convincentes. Evidentemente, esto puede estar unido y de hecho lo está a importantes consecuencias *prácticas*: salirse de lo ideológicamente asegurado es una de las condiciones necesarias para proponer cambios y alternativas, y también para llevarlas a cabo. En la medida en que somos capaces de cuestionar lo establecido podemos proyectar transformaciones más o menos radicales.

Esto implica que la razón no es una mera crítica que se agota en cuestionar sin proporcionar alternativas. Si la razón se usa correctamente, tiene que llevarnos más allá de una mera *negación* de lo dado. Razonar no es simplemente negar, sino también profundizar, ir a las raíces, "radicalizar." Si la razón expresa de un modo privilegiado esa capacidad humana de subvertir la praxis vigente, ello se debe a que está preparada para conducirnos a la *realidad profunda* de las cosas.

Veamos un ejemplo: puede ser que todos nos hayan dicho que la pobreza no tiene solución, que es un castigo de Dios, que lo mejor es dejarla como está, etc. Pues bien, lo propio de la razón no es simplemente *negar* eso: sería muy fácil. Lo que la razón humana tiene que hacer, si quiere superar esos juicios ideológicos es mostrar cuáles son las verdaderas *raíces* de la miseria, es decir, cuál es la *esencia*, la realidad profunda de ese problema. Una respuesta racional podría ser mostrar que las raíces de la miseria están en una distribución inadecuada de la propiedad de los medios de producción.

Sólo si llego a los *elementos esenciales* o fundamentales de un problema puedo señalar las posibles soluciones. Una *posibilidad* que se me muestra, una vez que he llegado a las raíces del asunto, es, por ejemplo, la de cambiar radicalmente ese sistema de propiedad. Es decir, la razón, si quiere ser práctica, si quiere ir más allá de las puras negaciones retóricas que sólo sirven para que todo siga igual, tiene que ir de un modo riguroso a la *raíz esencial* de los problemas y tiene que buscar, a partir de ahí, las *posibilidades*, lo que las cosas "podrían ser" si fueran tratadas de otro modo. De ahí que el *objeto* de la razón, lo que la razón busca, sean tanto las notas esenciales de algo como sus posibilidades reales.

Desde este punto de vista podemos ahora entender mejor lo que es el *conocimiento*. Conocer no es simplemente tener la aprehensión sensible de algo. Conocer no es tampoco tener muchos datos o mucha información sobre un problema. Para muchos pensadores de mentalidad *positivista*, el conocimiento de la realidad consiste fundamentalmente en amontonar y cuantificar datos, en hacer estadísticas, números, etc. Ciertamente, no cabe la menor duda de que todo ello es necesario si se quiere investigar de un modo riguroso cualquier realidad. Sin embargo, esto no es suficiente.

Conocer es inteligir las cosas desde su realidad profunda, desde su raíz. Un conocimiento adecuado de la pobreza en una determinada sociedad no se puede limitar a reunir información sobre ingresos *per cápita*, vivienda, alimentación, escolaridad. Todo esto es sin duda muy importante e incluso imprescindible; pero no habremos logrado conocer bien semejante problema mientras no hayamos alcanzado las raíces profundas del mismo, sus verdaderas razones. Conocer la pobreza es comprender este dato que está en mi campo de realidad *desde* su estructura esencial última, que puede ser el sistema de propiedad, por ejemplo. No hay cono-

cimiento sin el uso crítico y radicalizador de la razón. Ninguna ciencia madura se limita a reunir datos y observaciones sin formular teorías racionales sobre las razones profundas de los problemas. No sólo las ciencias sociales, sino también las naturales, han de llegar a las razones esenciales de cada cuestión. La física del espacio, por ejemplo, nunca se ha limitado a amontonar observaciones sobre las estrellas, sino que siempre ha formulado teorías más o menos sofisticadas para alcanzar la realidad profunda de los fenómenos observados. Al científico no le basta con decir que hay un *corrimiento al rojo* en el espectro de determinadas estrellas, sino que hay que indagar su razón profunda, su *porqué*: puede ser que éstas se desplacen a gran velocidad en dirección opuesta al observador. Sólo habrá conocimiento cuando se haya determinado cuál es la raíz, la esencia, de un fenómeno social o natural.

Todo esto no significa que la razón, en su búsqueda de la realidad profunda, siempre la encuentre. Las verdades de la razón son siempre parciales, provisionales, y nunca eternas y definitivas. La razón es una marcha hacia la realidad profunda de las cosas, pero esa marcha tiene varias limitaciones intrínsecas. Por una parte, en esa búsqueda de la raíz profunda de los problemas se pueden emprender vías muy distintas: hay explicaciones en términos sociológicos, psicológicos, religiosos, psicoanalíticos, para un mismo problema. Por ejemplo, yo puedo explicar un crimen apelando a la condición social del criminal, a sus necesidades económicas, a la deficiencia en su educación, a un trauma infantil, a un pecado... Son vías distintas para comprender racionalmente un hecho determinado, y todas tienen probablemente su parcial verdad. Las verdades de la razón, lejos de ser absolutas, necesitan más bien de complementación y relativización a otras verdades.

Pero, además, otra limitación intrínseca a la razón viene dada por su punto de partida. Cuando quiero averiguar si un concepto o un juicio son realmente válidos desde la estructura profunda de la cuestión, el único modo de hacerlo es partir del lenguaje, de la cultura y de los juicios que ya tengo. Si quiero explicar, por ejemplo, el fenómeno del corrimiento al rojo del espectro de ciertas estrellas, tengo que hacerlo a partir de los conocimientos científicos, físicos y matemáticos que hay a mi disposición. Y éstos son siempre limitados y se hallan en continuo proceso de constitución y de perfeccionamiento. Hoy podré investigar mejor ese fenómeno que hace cincuenta años, pero dentro de un siglo se podrá comprender mucho mejor el problema. Del mismo modo, si quiero saber a qué se debe últimamente la pobreza, tengo que utilizar los conocimientos económicos, sociológicos, etc., que hay actualmente a mi disposición, y no otros.

Ciertamente, puedo cuestionar y mejorar el conjunto de conceptos y teorías recibidas, pero esto tengo que hacerlo justamente a partir del lenguaje, de los métodos, conceptos... que hoy me proporciona la cultura y la ciencia. Probablemente otras generaciones podrán hacerlo mejor, justamente tal vez a partir de lo que nosotros hoy pensemos e investigemos. La razón es entonces una *actividad histórica*: lo que hoy es profundización y crítica racional pasará a formar parte de la cultura que recibirán los que vienen detrás. De ahí su grandeza (nunca se parte de cero, sino de todo lo que la ciencia y el pensamiento humano han conseguido ya), pero también su limitación (tenemos un punto de partida que nos da la historia, y no otro).

Por este carácter dinámico (la razón es una actividad, una marcha hacia la realidad profunda de los problemas), crítico (la razón es siempre relativización y superación de lo ya sabido en el *lógos*) e histórico (la razón es un esfuerzo continuo por hallar las estructuras más radicales de lo real, posibilitado por lo ya antes averiguado y conocido) puede decirse que la razón tiene un carácter *dialéctico*. Más arriba hemos hablado de dialéctica para referirnos a la interacción

práctica entre el hombre y el mundo. Ahora este término toma otro sentido, aunque fundado últimamente en aquél. Dialéctica es la razón en cuanto que ésta nunca nos proporciona verdades eternas e inmutables, sino verificaciones siempre parciales de nuestras hipótesis, de nuestras teorías, algún día superables en muchos aspectos. Las verdades de la razón son verdades dialécticas, es decir, estudios provisionales en la marcha histórica de la razón hacia la realidad profunda y esencial de los problemas.

Todo ello nos ha de poner en guardia contra la identificación de racionalidad y cientificidad, de razón y ciencia. La ciencia es sin duda racional, pero no toda razón es siempre científica. Evidentemente, las ciencias constituyen un modo particularmente notable y exitoso de actividad racional, caracterizado por su excepcional rigor y por sus enormes contribuciones a la mejora práctica de la vida humana (aunque también a su destrucción). Indudablemente, el mundo en el cual vivimos sería inexplicable sin el moderno desarrollo de la ciencia y de la técnica. Pero esto no significa que sólo sea razón lo que hacen las ciencias. Muchos pueblos del mundo aún no han llegado a desarrollar una actividad científica propia. Muchas personas particulares tienen pocos o nulos conocimientos científicos, especialmente en el tercer mundo. Y esto, empero, no significa que sean *irracionales* o que estén incapacitados para la crítica. En realidad, el culto a la ciencia y a lo "científico" es una de las ideologías que suele justificar la colonización, el sometimiento o la explotación de los países y razas que aparecen retratados como "ignorantes," "inferiores," "incultos," "no civilizados," "irracionales," etc.

Sin embargo, la carencia de conocimientos científicos no equivale a carencia de racionalidad. Hay formas de razón que no se ejercen con los lenguajes, categorías y métodos de la ciencia. Como hemos señalado más arriba, la razón puede emprender diversas vías hacia la realidad profunda de las cosas. Y estas vías no siempre son científicas, sin que por ello dejen de ser críticas y racionales. Así por ejemplo, el lenguaje mitológico de muchos pueblos o la metáfora y el símbolo de los literatos pueden ser modos muy valiosos, no sólo de describir lo que sucede en el mundo, sino también de criticar el estado de cosas vigente, apuntando a la raíz de los problemas. Igualmente, la religiosidad popular puede ser también un modo muy adecuado y certero de llegar al fondo de los problemas y de ejercer una crítica: pensemos en el tratamiento que la Biblia cristiana da a la pobreza. O pensemos también en las muchas leyendas populares latinoamericanas que relacionan al diablo (símbolo del mal) con el toro (símbolo de los conquistadores y de riqueza en general) o con las clases terratenientes. Y es que el lenguaje mítico, el metafórico, el religioso y el poético constituyen también modos *racionales* de alcanzar profundas verdades sobre el mundo.

Esto no quiere decir que estén libres de falsedad ni que en muchos casos no puedan ser utilizados para legitimar ideológicamente un determinado estado de cosas. No hay duda de que la religión, la mitología o la literatura son expresiones privilegiadas de la cultura y valores de un determinado pueblo. Y en este sentido pueden ser los vehículos más indicados para transmitir las legitimaciones del orden social. La religión, por ejemplo, ha sido utilizada con mucha frecuencia, no para criticar ni para señalar la raíz de los problemas, sino para ocultarlos.

Evidentemente, en la medida en que estos saberes adquieren un carácter ideológico, pueden y deben ser cuestionados. Pero esto no quiere decir que haya que destruir todo saber en nombre de la ciencia. No hay que olvidar que la ciencia también puede estar, y de hecho está, al servicio de quienes detentan el poder. La ciencia puede convertirse también en la justificación de muchas expoliaciones y sometimientos. Y es que de lo que se trata no es de contraponer lo

"científico" a lo "mítico," sino más bien lo crítico racional a lo ideológico. Lo importante no es tanto el *modo* de conocimiento —aunque la ciencia tenga algunas ventajas en lo que se refiere a rigor y efectividad— sino más bien lo que ese conocimiento *pretende*: si es un saber que quiere mejorar y transformar la vida humana criticando la praxis vigente o si, por el contrario, se sitúa al servicio del *status quo*, del estado actual de cosas.

* * *

Llegados a este punto podemos recoger lo que venimos diciendo sobre la razón diciendo que su marcha hacia la verdad profunda de las cosas sigue, fundamentalmente, tres pasos. El primero de ellos, al que ya nos hemos referido, es su punto de partida, esto es, el horizonte o campo de realidades, conceptos, juicios y teorías, de los que parte. Es lo que se suele denominar el *sistema de referencia* de cualquier actividad racional. Evidentemente, puede estar formado por un conjunto muy elaborado de conceptos científico-matemáticos o puede configurarse, en el otro extremo, simplemente a partir de la sabiduría y de las experiencias pasadas de un pueblo.

En segundo lugar, la razón elabora una *hipótesis* de lo que las cosas podrían ser realmente, en profundidad. Por ejemplo, cuando lanzo la hipótesis de que en realidad la pobreza no es algo natural, sino una consecuencia de un sistema económico injusto y, sin embargo, transformable. O puedo lanzar la hipótesis de que la luz es, en su realidad profunda, un chorro de fotones. La hipótesis es justamente lo que propongo como elemento esencial de una determinada realidad o problema.

En tercer lugar, la marcha de la razón ha de terminar en una *experiencia* que verifique o falsee las distintas hipótesis. Esta experiencia, sin la cual no se puede hablar propiamente la verdad racional, reviste en el caso de las ciencias más maduras la forma de un *experimento*. Pero todo uso de la razón, aunque no sea científico, culmina en la experiencia: es lo que denominamos "experiencia de la vida," experiencia de otra persona, experiencia del dolor, de la lucha. Todas ellas son formas de encontrarse racionalmente con aspectos muy esenciales del mundo, son modos de llegar a la raíz última de muchos problemas. Pero, como hemos dicho, ninguna experiencia ni ningún experimento científico pueden convertir a una verdad en eterna y absoluta; las verdades encontradas son siempre momentos de una marcha dialéctica hacia el conocimiento cada vez más profundo de lo real.

2. Algunos problemas especiales del conocimiento

Después de la indagación general sobre el conocimiento que hemos realizado en los apartados anteriores, podemos detenernos ahora en varios temas relativos a la exposición precedente que pueden merecer un tratamiento más especial y concreto.

2.1. El problema de las categorías

Cuando expusimos la postura subjetivista de Kant indicábamos cómo para este filósofo el conocimiento es posible en virtud de una síntesis entre las categorías y conceptos del en-

tendimiento y los datos de la sensibilidad. Las categorías venían a ser algo así como *esquemas generales* de toda predicación, de todo juicio, compartidos por *todos* los seres inteligentes. En realidad, tanto el nombre como el concepto de categorías se remontan a Aristóteles. Este filósofo ya había observado cómo los juicios que hacemos se pueden agrupar en varias clases según las funciones lógicas que con ellos realizamos. *Kategoréo* en griego significa "acusar," predicar. Las distintas categorías o clases de juicios serían los modos diversos en los que podemos decir algo de un sujeto. Así por ejemplo, de un papel podemos *predicar* que es blanco, ligero, suave, etc. Todos estos *predicados* pudiendo ser muy distintos y hasta contradictorios, tienen algo en común: nos indican una *cualidad* del papel (no nos hablan de la cantidad de papel que hay, ni de lo que el papel hace, de sus relaciones con otros objetos, etc.). "Cualidad" sería una categoría, un modo posible de referirse predicativamente al sujeto de un juicio.

Otras categorías posibles serían la cantidad, la sustancia, etc., según Aristóteles. La interpretación que este filósofo dio de las categorías fue inequívocamente *realista*: las categorías no sólo serían estructuras de nuestros juicios, modos generales de relacionarse el sujeto con el predicado, sino que serían también estructuras del mundo real, modos generales de ser. Kant, en cambio, reinterpretó las categorías aristotélicas en una línea *subjetivista*: éstas serían más bien formas generales de la inteligencia, que nos servirían para ordenar nuestros datos sensibles. Pero tanto uno como el otro tienen una idea común sobre las categorías: se trata para los dos filósofos de formas generales del juicio lógico, fundadas en la relación sujeto-predicado.

A esta concepción de las categorías se le pueden hacer varias objeciones. En *primer lugar*, tanto Aristóteles como Kant comparten una concepción *logicista* de la inteligencia, muy criticable desde lo que hemos visto con anterioridad. Para los dos filósofos, la inteligencia consiste fundamentalmente en la capacidad de elaborar juicios. El *lógos* es tanto para Aristóteles como para Kant la forma paradigmática de intelección. Por lo tanto, ninguno de los dos duda en extraer las categorías generales de la inteligencia a partir de la estructura del juicio lógico. En pocas palabras: veamos cuáles son las formas posibles de los juicios y obtendremos las categorías de la inteligencia. Sin embargo, como hemos visto, el *lógos* es una forma *ulterior* de la inteligencia; primordialmente, la inteligencia ha de ser ubicada en el proceso sentiente. Sería quizás ahí donde primariamente habría que buscar las estructuras generales de la inteligencia, y no en el *lógos*.

En *segundo lugar*, a esta concepción clásica de las categorías también se le puede objetar lo siguiente: la forma de juicio que tanto Kant como Aristóteles manejan es el juicio o *lógos* predicativo, construido según sabemos según el esquema "A es B." Las categorías serían para ambos pensadores las formas generales en las cuales se puede predicar un B de A. Sin embargo, como vimos, esto es muy cuestionable. Hay otras formas distintas de afirmar algo sobre lo real que no presentan esa estructura. Por ejemplo, el *lógos nominal* que señalábamos como la forma privilegiada de elaborar juicios en muchas lenguas no indoeuropeas que desconocen el uso copulativo del verbo "ser," como el hebreo, el chino, el nahuatl, etc. En este sentido, ambos filósofos se movieron en los márgenes estrechos de una familia lingüística y de una cultura, la occidental, pensando sus categorías como las universales.

En realidad, si de categorías se quiere hablar, hay que señalar que éstas son más bien relativas a cada lengua, a cada cultura y a cada forma de vida. Las formas generales del pensamiento de una determinada cultura no pueden sin más postularse como absolutas y uni-

versales, desconociendo otras formas posibles de pensamiento. Las categorías absolutas e invariables, comunes a todo ser inteligente, son más bien relativas culturalmente y, por eso mismo, alterables de modo más o menos radical.

Una *tercera objeción* a la idea clásica de categorías señala justamente esta posibilidad de su transformación a lo largo de la historia. El *lógos* es superable y radicalizable desde la razón dialéctica. La razón, en su continuo esfuerzo de cuestionamiento y de profundización en la realidad, necesita transformar muchos esquemas generales de pensamiento, creando incluso algunos nuevos. Pensemos, por ejemplo, en lo que ha sucedido con la física contemporánea: el espacio de tres dimensiones era sin duda una de las categorías centrales de la física de Galileo-Newton. Constituía algo así como el marco de referencia en el cual se ubicaba toda la descripción y todo problema físico. Tanto es así que el propio Newton lo consideraba como el "sensorio de Dios," el medio de su presencia constante en el mundo. La física de Einstein, al proponer un espacio cuatridimensional (las tres dimensiones espaciales son referidas al tiempo) ha transformado profundamente esa categoría clásica. Incluso los esquemas de pensamiento aparentemente más inamovibles pueden ser alterados en el continuo esfuerzo humano de conocer más adecuadamente el mundo.

Evidentemente, todo esto no quiere decir que no se puedan buscar algunas estructuras generales de la inteligencia (llámeselas categorías o como se quiera), que sean comunes a todos los hombres. Es decir, aunque la mayor parte de las categorías del conocimiento y de la ciencia sean relativas a las diversas lenguas y a las diversas fases históricas, puede haber algunos elementos de la inteligencia comunes a toda la especie. Si la especie humana forma una unidad desde el punto de vista biológico, es normal pensar que también se dé una unidad en las estructuras generales de la inteligencia, pues éstas tienen sin duda una base biológica y orgánica. Sin ir más lejos, en las páginas anteriores hemos señalado algunos de estos elementos comunes: toda inteligencia consiste en la aprehensión de las cosas como reales, y tiene unas formas ulteriores que, al menos en el hombre actual, son el *lógos* y la razón.

Se podría ir sin duda mucho más lejos señalando categorías generales de la inteligencia. Pero lo que es importante ahora es comprender que, aunque estas estructuras o funciones generales puedan ser detectadas, es menester ser enormemente prudente para no convertir lo que es propio y exclusivo de nuestra cultura y civilización en categoría universal. Por lo general, las categorías son más bien esquemas susceptibles de ser mejorados e incluso sustituidos por otros más adecuados a la realidad. Es la tarea incesante de la dialéctica racional. (Véase 3.8.)

2.2. Conocimiento científico y praxis humana

Otro problema que podemos plantearnos es el de la relación entre el conocimiento científico y la praxis. Según hemos dicho, la inteligencia tiene un carácter primordialmente activo, práctico. El conocimiento, decíamos, expresa en su carácter dialéctico la relación práctica del hombre con el mundo. Esto sin duda viene a contradecir esa imagen estereotipada de la ciencia como actividad desinteresada, ocupada solamente en la búsqueda de la verdad por la verdad. Muchos ideólogos de la ciencia, sobre todo en algunos campos de investigación, pretenden supuestamente no intervenir para nada en el mundo, sino sólo describirlo objetivamente. Sus actividades, tanto en las ciencias sociales como naturales, serían puramente teóricas, contemplativas, neutrales; las consecuencias técnicas de sus conocimientos serían simples aplicaciones indirectas, no perseguidas por ellos en cuanto buscadores del puro saber.

Contra este modo de ver las cosas ya hemos levantado anteriormente dos objeciones. En

primer lugar, la incardinación de la actividad científica en el conjunto de la vida social: la ciencia es siempre un momento de la división social del trabajo, y esto condiciona y determina en buena medida sus objetivos y sus límites. No son los científicos, sino la sociedad y quienes la dominan, los que deciden qué actividad es valiosa y merece ser apoyada económicamente y reconocida de un modo público.

En segundo lugar, la ciencia puede servir, en una sociedad que ya no cree en dioses ni filosofías, para legitimar y mantener el orden establecido: estamos, no en la barbarie, sino en una sociedad "científica," moderna. El progreso científico se ha convertido en legitimador de las sociedades neocapitalistas, ocupando la función que antiguamente realizaban las religiones. Por eso mismo, es muy importante no asumir acríticamente todo lo que se quiera vender como "científico:" la ciencia, a pesar de todo el rigor y éxito de sus conocimientos, es también una praxis social puesta al servicio de objetivos y metas no siempre aceptables y que, en cualquier caso, condicionan enormemente sus áreas prioritarias de investigación y, por lo tanto, sus resultados.

En este apartado no vamos a referirnos a la ciencia como actividad socialmente condicionada, sino a un problema en cierto sentido más profundo. Se trata de lo siguiente: en toda actividad cognoscitiva y, por lo tanto, en todo conocimiento científico se puede señalar siempre la relevancia de la intervención práctica del sujeto. En las ciencias no nos encontramos solamente con descripciones objetivas del mundo; esas descripciones, por objetivas que sean, son en cualquier caso inseparables de un sujeto que conoce. Conocer no es "contemplar" desinteresadamente, sino intervenir activamente en el conocimiento y en sus resultados. En cualquier descripción científica del mundo hay que considerar no solamente aspectos objetivos, sino también la intervención que de un modo u otro ha realizado el sujeto. Y esto es algo que podemos comprobar no sólo en las ciencias humanas y sociales, sino también incluso en las disciplinas aparentemente más maduras y objetivas como la física teórica.

a) La relatividad. Veamos algunos ejemplos en las ciencias naturales que nos pueden servir para comprobar este carácter práxico del conocimiento humano y la relevancia de la intervención del sujeto. La física ha demostrado este hecho con las dos grandes creaciones de la *teoría de la relatividad* y de la *mecánica cuántica*. La teoría de la relatividad, formulada por Einstein entre los años 1905 y 1915, constituye un golpe de muerte contra lo que se consideraba el sistema de referencia absoluto de toda medida física: el espacio tridimensional e inmóvil de Newton. Teniendo un sistema de referencia absoluto podríamos estar seguros, desde el punto de vista de la física clásica, del carácter objetivo e invariable de nuestras mediciones físicas. El movimiento de los cuerpos sería un movimiento absoluto, considerado desde ese espacio inmóvil de tres dimensiones. Pero según la teoría de Einstein, ese espacio absoluto e inmóvil en el que todos creemos intuitivamente no existe. No hay, según la teoría de la relatividad, ningún sistema de referencia privilegiado desde el cual se puedan hacer medidas absolutas del universo. Todas las medidas que hace la física son relativas al estado de movimiento del sistema de referencia desde el cual se hacen: no realizan medidas iguales de un determinado cuerpo celeste un observador situado en la tierra y otro que viaja por el espacio en una nave.

Es decir, en lugar de un espacio absoluto, tenemos siempre espacios relativos a cada uno de los sistemas de coordenadas en movimiento. Igualmente, el tiempo, considerado absoluto por la física de Newton, no es uniforme para todo el universo, sino que depende del estado de movimiento de cada sistema de referencia: no transcurre el tiempo del mismo modo para los habitantes de la tierra que, respecto a éstos, para los tripulantes de un vehículo que se mo-

viera a gran velocidad por el espacio. Y si el tiempo y el espacio dependen de la velocidad del sistema desde el cual se miden, en el fondo ello se debe a que las medidas espaciales son dependientes del tiempo del sistema. Con ello el espacio y el tiempo quedan unificados, mutuamente referidos: el tiempo es entonces una *dimensión* más de toda medida. En su virtud, en lugar del espacio clásico de tres dimensiones, tenemos un continuo espacio-temporal de cuatro.

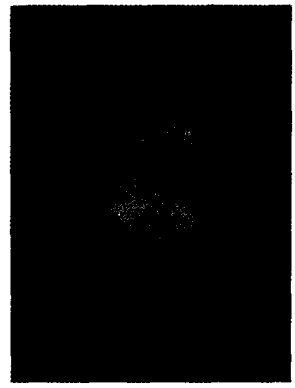
Lo importante, evidentemente, no es captar ahora el significado físico exacto de la teoría (esto es problema de otra materia), sino su relevancia filosófica. Algunos pensadores idealistas o subjetivistas han interpretado en ocasiones la teoría de la relatividad diciendo que es el sujeto, sus ideas transcendentales, sus categorías *a priori*, lo que determina toda medición del universo. Pero esto no es exacto. A lo que son relativas nuestras medidas del espacio no es propiamente a nuestra subjetividad transcendental, sino al estado de movimiento del sistema de referencia real en el cual nos movemos. Y esto es muy importante para la filosofía de la praxis. Contra lo que pensaba la filosofía de la naturaleza del siglo XIX, la realidad no es un *en sí* absoluto, independiente de la actividad del científico. Para la moderna física relativista, todo observador es un observador *en movimiento*: no hay en el universo posibilidad de un reposo absoluto, porque el reposo se da solamente respecto a un determinado sistema de coordenadas, y es por tanto movimiento respecto a otros referenciales. El trato humano con lo real, incluso el trato aparentemente más pasivo del observador astronómico, es siempre *dinámico*.

b) La mecánica cuántica. La microfísica y, en especial, la mecánica cuántica ha venido a radicalizar la conciencia de esta relevancia de la actividad del sujeto. El célebre "principio de indeterminación," formulado en 1927 por Werner Heisemberg, establecía la imposibilidad científica de conocer al *mismo tiempo* la situación y la velocidad de una partícula subatómica como el electrón. Es decir, si queremos determinar experimentalmente la velocidad de un electrón tenemos que bombardear la partícula en cuestión con radiaciones de la menor frecuencia posible, mientras que para saber su posición el físico necesita por el contrario radiaciones de la más alta frecuencia. Esto significa, en definitiva, la inevitable intervención del observador en el experimento y, de nuevo, la afirmación en el centro de la física teórica del carácter activo del sujeto del conocimiento. En un primer momento, el idealismo subjetivista de algunos científicos y filósofos condujo a pensar que esta intervención del observador en el experimento mostraba una prioridad de las ideas sobre la realidad, una influencia de la conciencia sobre la materia. Pero esto no es ciertamente lo que el principio de indeterminación afirma: lo que altera las mediciones de la partícula no es el pensamiento del observador, sino la manipulación física *real* que éste tiene que efectuar.

En realidad, esto es lo que de algún modo sucede en todo experimento científico: en él es decisiva la intervención del experimentador, quien al menos determina las condiciones iniciales de toda prueba. En el caso de la mecánica cuántica, esta manipulación es más grave, por la sencilla razón de que es prácticamente inevitable y deja además en mayor oscuridad al objeto que se manipula. En cualquier caso esto nos muestra, no una prioridad de las ideas sobre la realidad, sino el hecho de que la praxis humana es el elemento constitutivo, no solamente del conocimiento cotidiano extracientífico, sino también del saber más elaborado y exacto de los físicos. La práctica humana transformadora de la naturaleza y del mundo en general se manifiesta, no sólo en una actividad concreta como el trabajo sino también, de algún modo, incluso en el conocimiento científico.

3. Comentario de textos filosóficos

3.1. Descartes y el método subjetivista



René Descartes (1596-1650) es considerado generalmente como el iniciador de la filosofía moderna, y como uno de los grandes formuladores de la concepción subjetivista del conocimiento. Asimismo, este filósofo francés inició la corriente racionalista que fue seguida en los siglo XVII y XVIII por los grandes filósofos continentales, como Spinoza, Leibniz, Wolff, etc. Descartes, educado por los jesuitas en la escolástica, consideraba que las tesis de la vieja filosofía eran *verosímiles*, pero no absolutamente *ciertas*. El gran empeño de su filosofía será el encontrar *certezas* inconmovibles, que de ningún modo puedan ser puestas en tela de juicio. Aunque el *Discurso del método* (1637) es su obra más famosa, las *Meditaciones de prima philosophia* (1641) son mucho más maduras y pedagógicas.

Ya me percaté hace algunos años de cuántas opiniones falsas admití como verdaderas en la primera edad de mi vida y de cuán dudosas eran las que después construí sobre aquéllas, de modo que era preciso destruirlas de raíz para comenzar de nuevo desde los cimientos si quería establecer alguna vez un sistema firme y permanente (...). Por tanto, habiéndome desembarazado oportunamente de toda clase de preocupaciones, me he procurado un reposo tranquilo en apartada soledad, con el fin de dedicarme en libertad a la destrucción sistemática de mis opiniones.

Para ello no será necesario que pruebe la falsedad de todas, lo que quizá nunca podría alcanzar; sino que, puesto que la razón me persuade a evitar dar fe no menos cuidadosamente a las cosas que no son absolutamente seguras e indudables que a las abiertamente falsas, me bastará para rechazarlas todas encontrar en cada una algún motivo de duda (...).

Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez (...).

¡Cuán frecuentemente me hace creer el reposo nocturno lo más trivial, como, por ejemplo, que estoy aquí, que llevo puesto un traje, que estoy sentado junto al fuego, cuando en realidad estoy echado en mi cama después de desnudarme! (...) Cuando doy más vueltas a la cuestión veo sin duda alguna que estar despierto no se distingue con indicio seguro del estar dormido, y me asombro de manera que el mismo estupor me confirma la idea de que duermo (...).

En consecuencia, deduciremos quizás sin errar de lo anterior que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás disciplinas que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son ciertamente dudosas, mientras que la aritmética y otras de este tipo, que tratan sobre las cosas más simples y absolutamente generales, sin preocuparse de si existen en realidad en la naturaleza o no, poseen algo cierto e indudable, puesto que, ya esté dormido, ya esté despierto, dos y tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; y no parece ser posible que unas verdades tan obvias incurran en sospecha de falsedad (...).

Pero, ¿cómo puedo saber que Dios no (...) me induce a errar siempre que sumo dos y dos o numero los lados del cuadrado o realizo cualquier otra operación si es que se puede imaginar algo más fácil todavía? Pero quizás Dios no ha querido que yo me engañe de este modo, puesto que de él se dice que es sumamente bueno; ahora bien (...) supondré algún genio maligno de

extremado poder e inteligencia (que) pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una trampa a mi credulidad; consideraré que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que todo lo debo a una opinión mía; permaneceré pues asido a esta meditación y de este modo, aunque no me sea permitido conocer algo verdadero, procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas y evitar que este engañador, por fuerte y listo que sea, pueda inculcarme nada (...).

Me esforzaré en apartar todo aquello que ofrece algo de duda, por pequeña que sea, de igual modo que si fuera falso; y continuaré así hasta que conozca algo cierto o al menos, si no otra cosa, sepa de un modo seguro que no hay nada cierto. Arquímides no pedía más que un punto que fuera firme e inmóvil, para mover toda la tierra de su sitio; por lo tanto, he de esperar grandes resultados si encuentro algo que sea cierto (...).

¿Qué es entonces lo cierto? Quizás solamente que no hay nada seguro. ¿Cómo sé que no hay nada diferente de lo que acabo de mencionar, sobre lo que no haya siquiera ocasión de dudar? ¿No existe algún Dios (...) que me introduce esos pensamientos ? Pero, ¿por qué he de creerlo, si yo mismo puedo ser el promotor de aquéllos? ¿Soy, por lo tanto, algo? Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo; dudo, sin embargo, ¿qué soy yo entonces? ¿Estoy de tal manera ligado al cuerpo y a los sentidos que no puedo existir sin ellos? Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo ni tierra, ni mente ni cuerpo; ¿no significa esto, en resumen que yo existo? Pero ciertamente existía si es que me persuadía de algo. Sé que hay un engañador poderoso, sumamente listo que me hace errar siempre a propósito. Pero entonces, sin duda alguna, yo existo también puesto que me engaña; y por más que me engañe no podrá conseguir nunca que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo. De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de incluir que siempre que digo "Yo soy, yo existo" o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad.

(Tomado de las *Meditaciones*, 1641.)

a) ¿Por qué dice que es necesario "comenzar de nuevo desde los cimientos? ¿Por qué busca Descartes la soledad?

b) ¿Cuáles son, según él, las opiniones de las cuales hay que dudar?

c) ¿Será cierto que los sentidos nos engañan? Ponga un ejemplo?

d) ¿Por qué duda Descartes incluso de estar despierto?

e) ¿Qué disciplinas le parecen a Descartes más ciertas, las que hablan del mundo sensible o las que sólo tratan de ideas?

f) ¿Esto significa prioridad de la razón o de los sentidos?

g) ¿Es entonces Descartes empirista o racionalista? Explíquelo.

h) ¿Por qué Descartes duda incluso de la razón? Papel del "genio maligno" en la radicalización de la duda.

I) ¿Qué fin persigue Descartes llevando esta duda hasta el extremo?

J) ¿Queda algún punto firme e inmóvil? Explique la comparación con Arquímedes.

K) ¿Por qué no puedo dudar en ningún caso de mi propia existencia?

I) ¿Cuál es, según esto, el punto de partida, el "nuevo comienzo" de la filosofía?

II) ¿Por qué representa Descartes al subjetivismo?

3.2. La "guillotina" de Hume

David Hume (1711-1776) es un gran exponente de la corriente empirista del subjetivismo. Según su filosofía, lo único que podemos conocer son nuestras percepciones, pero no el mundo exterior, del cual no tenemos ninguna seguridad que exista. Solamente existen los datos de nuestra experiencia sensible, y esos son los únicos "hechos" de los cuales podemos hablar, pues nunca podemos ir más allá del torrente de nuestras impresiones sensibles. Lo que sí podemos hacer, en el interior de nuestra subjetividad, es combinar ideas, números, etc., pero éstos no hablan nunca de la realidad, sino que son puras relaciones subjetivas. La consecuencia que extrae Hume es eliminar toda ciencia y todo saber que pretenda hablar del mundo "en sí," de las cosas exteriores a nosotros.

Todas las percepciones de la mente se reducen a dos clases, que yo llamaré *impresiones* e *ideas*. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y viveza con las que hieren a nuestra mente o se abren paso en nuestro pensamiento o conciencia. A aquellas percepciones que entran con la máxima dureza y violencia podemos llamarlas *impresiones*; bajo esta denominación comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal y como hacen su primera aparición en el alma. Con el nombre de *ideas* designo las imágenes de aquéllas en el pensamiento y en la razón (...).

Cuando yo veo esta mesa o esta chimenea, no hay ante mí presente más que percepciones particulares, que son de naturaleza semejante a las demás percepciones. Esta es la doctrina de los filósofos. Pero esta mesa y esta chimenea que están ante mí, podrían existir separadamente. Esta es la doctrina del hombre vulgar, del hombre de la calle (...).

Los filósofos comienzan a convencerse del principio de que *no tenemos ninguna idea de cosa externa distinta de las ideas de las percepciones particulares.*

(Tomado del *Tratado de la naturaleza humana*, 1738-1740.)

Me parece que los únicos objetos de la ciencia abstracta o de la demostración son la cantidad y el número, y que todo intento de extender esta especie más perfecta de conocimiento más allá de esas fronteras es pura sofistería e ilusión.

Todas las demás investigaciones de los hombres conciernen únicamente a cuestiones de hecho y de existencia; y estas son evidentemente incapaces de demostración. Todo lo que *existe*, puede *no existir* (...). La existencia, pues, de algún ser sólo puede ser probada por argumentos sacados de sus causas o efectos, y tales argumentos se fundan únicamente en la experiencia. Si nos ponemos a razonar *a priori*, en cualquier cosa puede aparecer como capaz de producir algo (...). Es tan sólo la experiencia la que nos (...) capacita para inferir la existencia de un objeto (...).

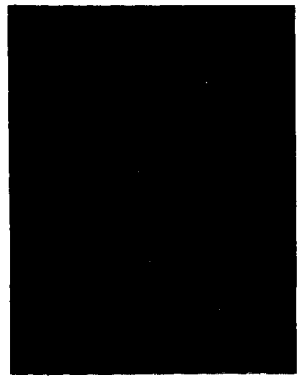
Si, persuadidos de estos principios, hacemos una revisión de las bibliotecas, ¡qué estragos no haremos! Si tomamos en las manos un volumen de teología, por ejemplo, o de metafísica escolástica, preguntemos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o los números? No. ¿Contiene algún raciocinio experimental sobre cuestiones de hecho o de existencia?

No. Echadlo al fuego, pues no contiene más que sofistería y embustes.

(Tomado de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, 1751.)

a) ¿Qué diferencia hay entre impresiones e ideas?
b) ¿De dónde provienen según Hume nuestras ideas?
c) Según esto, ¿tienen prioridad en el conocimiento los sentidos o la razón?
d) ¿Es entonces Hume racionalista o empirista?
e) Diferencia entre el filósofo y el hombre vulgar.
f) ¿Podemos conocer cosas externas a nosotros o solamente conocemos nuestras percepciones?
g) ¿Podemos entonces hablar del mundo exterior, o hemos de dudar de que exista?
h) ¿Qué dos tipos de investigaciones son legítimas para Hume?
i) Según lo anteriormente dicho, ¿podremos por ejemplo hablar sobre Dios?
j) ¿Qué tipo de ciencias habría que eliminar según Hume?

3.3. La síntesis kantiana



Como hemos visto más arriba, Enmanuel Kant (1724-1804) trató de explicar el conocimiento humano como una síntesis entre la experiencia sensible y las formas *a priori* de nuestro entendimiento. De este modo admite la crítica de Hume (todo conocimiento se origina en la experiencia), pero mantiene la insistencia de Descartes y Leibniz en la importancia de las ideas y formas "innatas" de nuestra razón. De este modo, la filosofía de Kant constituye una magistral síntesis de las dos corrientes subjetivistas más importantes: el empirismo y el racionalismo.

No hay duda alguna de que todo conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y, o bien provocan por sí mismos representaciones o bien ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Cronológicamente, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Mas, si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso origínase todo él *en* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas.

(Tomado de la *Crítica de la razón pura*, 1781.)

a) ¿Comienzan *todos* los conocimientos con la experiencia? ¿Qué diría entonces Kant de los que pretenden conocer *a priori*, experiencia?

b) ¿Se podría entonces hablar sobre Dios, el otro mundo, el alma, etc.? ¿Podemos según Kant conocer a Dios?

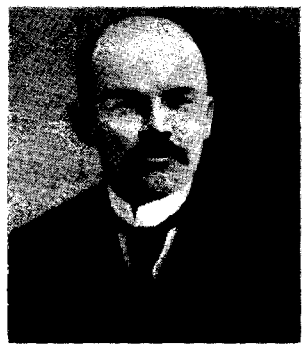
c) Fíjese en el papel de los sentidos: ¿son ellos según Kant activos o pasivos?

d) Nuestra capacidad intelectual, en cambio, ¿es según Kant activa o pasiva?

e) ¿Qué le añade Kant a Hume? ¿Se fijaba Hume en lo que "nuestra capacidad de conocer proporciona por sí misma?"

f) El concepto de *causa*, por ejemplo, ¿es algo que está en la experiencia o algo que pone nuestro entendimiento?

3.4. La reacción frente al subjetivismo y al idealismo: Lenín



Vladimir Ilich "Lenin" (1870-1924) fue líder de la revolución rusa de octubre de 1917, y fundador del partido bolchevique y del Estado soviético. Aunque la mayor parte de la reflexión teórica de Lenin se centra en los problemas políticos prácticos que en buena medida protagonizó, no dejó de hacer algunas aportaciones filosóficas interesantes. Frente al marxismo ortodoxo y determinista de la socialdemocracia europea, Lenin defendió la creatividad política de individuos y grupos, aunque más tarde sus tesis acabarían por convertirse en una nueva "ortodoxia." Aunque siempre reconoció su escasa preparación en filosofía y la utilización ocasional de ésta como arma política, dedicó meses enteros al estudio de la *Lógica* de *Hegel* en las bibliotecas de Ginebra. En el campo del conocimiento, Lenin se opuso vigorosamente al subjetivismo de los "empiriocriticistas" Avenarius y Mach, muy en boga a principios de siglo. Con todo, la "teoría del reflejo" que les opuso adolece de cierta ingenuidad.

> Mach expresa esta misma idea con más sencillez, sin artificios filosóficos" lo que llamamos materia no es más que una determinada conexión regular de los *elementos* (de las sensaciones)." Mach cree operar con tal afirmación una "revolución radical" en la concepción corriente del mundo. En realidad, esto es idealismo subjetivo viejo, archiviejo, cuya desnudez es tapada por la palabreja "elemento" (...).
>
> El lector ve que todos estos razonamientos de los fundadores del empiriocriticismo gravitan entera y exclusivamente en torno al antiguo problema gnoseológico de la relación entre el pensar y el ser, entre la sensación y lo físico (...). Todos los filósofos citados sustituyen, unos francamente, otros cautelosamente, la línea filosófica fundamental del materialismo (del ser al pensar, de la materia a la sensación) por la línea inversa, por la línea del idealismo. Su negación de la materia no es más que la solución, conocida desde muy antiguo, de los problemas de la teoría del conocimiento en el sentido de la negación del origen exterior, objetivo, de nuestras sensaciones, de la negación de la realidad objetiva que corresponde a nuestras sensaciones. Y por el contrario, el reconocimiento de la línea filosófica que niegan los idealistas y los subjetivistas, se expresa por estas definiciones: es materia lo que, actuando sobre nuestros

órganos sensoriales, produce la sensación; la materia es la realidad objetiva, que las sensaciones nos transmiten, etc. (...).

La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones, existiendo independientemente de ellas.

(Tomado de *Materialismo y empiriocriticismo*, 1908.)

a) Compare la tesis de Mach que el texto critica con las de Hume y señale sus semejanzas.

b) ¿Por qué es la idea de Mach subjetivista?

c) ¿Cuáles son las dos corrientes o líneas filosóficas fundamentales, según Lenin?

d) ¿Distingue Lenin entre subjetivismo e idealismo?

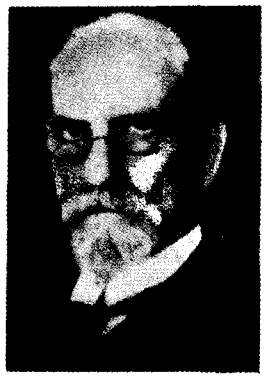
e) ¿Cómo define Lenin la materia? ¿Es lo mismo materia que realidad?

f) ¿Distingue Lenin entre realismo y materialismo?

g) Los sentidos, ¿tienen en el texto un papel activo o receptivo?

h) Una concepción dialéctica del conocimiento, ¿daría más relevancia a la actividad real del sujeto?

3.5. La fenomenología de Husserl



El filósofo judío Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología, trató en cierto modo de hallar una vía intermedia entre el realismo y el subjetivismo. Antes de explicar los problemas precipitadamente, instalados en el "mundo objetivo" o en nuestra subjetividad, es menester lograr un acuerdo sobre aquello que queremos explicar. Para ello, nada mejor que prescindir de la realidad de los objetos, y también de nuestra propia realidad como conciencia subjetiva. Entonces nos situaremos en un terreno de descripciones puras, que prescinden de la realidad externa o interna de los objetos, y será posible un acuerdo previo entre los filósofos. Pero esta vía intermedia lo condujo a una nueva forma de subjetivismo al mantener a la conciencia como el centro de la reflexión filosófica. Con todo, su gran aportación fue la idea de una vinculación esencial entre sujeto y objeto: no hay conciencia que no sea conciencia-*de* algo.

Iniciamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural representando, juzgando, sintiendo, queriendo "en actitud natural" (...). Soy consciente de mi mundo, extendido infinitamente en el espacio y que deviene sin fin y ha venido a ser en el tiempo. Soy consciente de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí como existente inmediata e intuitivamente; lo experimento. Por la vista, el tacto, el oído,etc., en las diversas maneras de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en cualquier distribución espacial, para mí simplemente ahí; ahí delante en sentido literal o figurado, les preste yo o no especial atención y me ocupe o no en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas. (...)

Pero nuestras miras van precisamente a descubrir un nuevo dominio científico tal, que se

deba alcanzar tan sólo *por medio del método de la puesta entre paréntesis*, pero sólo dentro de unos estrechos y fijos límites. (...)

Ponemos fuera de acción la tesis inherente a la esencia de la actitud natural, colocamos, de un solo trazo (...) todo este mundo natural que constantemente está "para nosotros ahí," "delante," y que continuará estándolo como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos plazca colocarlo entre paréntesis.

Si lo hago así, como soy muy dueño de hacerlo, *no* por ello *niego este* mundo, como si fuera un sofista; no dudo de su existencia, como si fuera un escéptico, sino que practico la "puesta entre paréntesis" fenomenológica, en sentido estricto, esto es: no acepto al mundo que se me da de continuo como existente a la manera como lo hago en toda la vida natural-práctica, y como asimismo lo hago directamente en las ciencias positivas: como un mundo que previamente existe en sí...

(De las *Ideas sobre una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1913.)

No se puede pasar por alto que la "puesta entre paréntesis" practicada respecto de toda realidad del mundo no altera en éste nada (...). En general, toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia *de* esto o de lo otro, aunque yo, en cuanto sujeto en actitud fenomenológica, me abstenga de hacer esta valoración, como también de todas mis valoraciones naturales.

(De las *Meditaciones cartesianas*, 1931.)

a) ¿En qué consiste según Husserl la "actitud natural"?
b) ¿Hay para Husserl conciencia sin mundo o sin objeto?
c) ¿Duda Husserl de la existencia del mundo? ¿La niega?
d) ¿O solamente pone su realidad entre paréntesis con vistas a lograr una mejor descripción?
e) Después de la "puesta entre paréntesis," ¿hay todavía conciencia referida esencialmente a un objeto?
f) El punto de partida radical de Husserl, ¿es la conciencia contemplativa y valoradora o el sujeto humano real y práctico?

3.6. El pragmatismo de William James

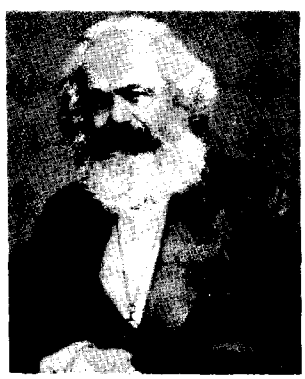
James (1842-1910) nació en Nueva York y es uno de los filósofos norteamericanos más destacados. Su interés primario fue la psicología, de la que más tarde pasó a la filosofía. En cierto sentido, James fue más el difusor del pragmatismo que su creador, pues el principio fundamental del mismo fue inicialmente formulado por el también norteamericano Peirce, quien por cierto nunca estuvo muy satisfecho con sus intérpretes. Para James el problema de la posibilidad del conocimiento se ha de plantear en términos prácticos: verdad es simplemente lo que resulta, lo que "funciona," lo que sale bien. En definitiva, no se puede hablar de una correspondencia o adecuación entre el conocimiento y las cosas reales, que nos son inaccesibles teóricamente. Sólo por su utilidad podemos decidirnos a aceptar o rechazar una determinada tesis, y ésa es toda su "verdad."

Una ojeada a la historia de la *idea* nos hará ver aún mejor lo que significa el pragmatismo. El término se deriva de la palabra griega *pragma*, que quiere decir acción; de ella se derivan nuestras palabras "práctica" y "práctico." Fue introducida en filosofía por Ch. Peirce en 1878. En un artículo titulado *How to make our Ideas clear*, aparecido en el *Popular Science Monthly* de enero de dicho año (...), decía Peirce (después de establecer que nuestras creencias son realmente reglas para la acción) que para desenvolver el significado de un pensamiento sólo necesitamos determinar qué conducta será adecuada para producirlo: tal conducta será para nosotros su sola significación; y el hecho tangible, radical, de todas nuestras distinciones mentales, aunque muy sutil, es que no existe ninguna de éstas que no sea otra cosa que una posible diferencia de prácticas. Para lograr claridad perfecta en nuestros pensamientos sobre un objeto sólo necesitamos, por tanto, considerar qué efectos concebibles de orden práctico puede implicar el objeto; qué sensaciones podemos esperar de él y cuáles habremos de preparar. Nuestra concepción de tales efectos, inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros toda nuestra concepción del objeto, en cuanto la concepción tenga significación alguna positiva."

(Tomado de *Pragmatismo*, 1907.)

a) Origen del término "pragmatismo."
b) ¿Qué son para Peirce nuestras creencias?
c) ¿Cómo averiguar el significado de un pensamiento?
d) ¿Cómo conocer un objeto y lograr claridad sobre él?
e) Además de los efectos y sensaciones que podemos esperar de él, ¿podemos conocer algo del objeto mismo?
f) En el fondo, ¿es posible el conocimiento de la realidad según el pragmatismo?
g) El pragmatismo, ¿subjetivismo o realismo? Razone la respuesta.

3.7. Marx: conocimiento y praxis



Karl Heinrich Marx (1818-1883) es uno de los grandes pensadores contemporáneos. Originario de una familia burguesa acomodada (su padre era abogado) se acerca primero a la filosofía crítica de la llamada "izquierda hegeliana" para acabar en una radicalización teórica creciente, comprometido con el movimiento obrero de la Primera Internacional Socialista. En él confluyeron la filosofía clásica (Marx conoce bien a Aristóteles y, sobre todo a Hegel, cuyos "cantos de sirena" idealistas nunca lo convencieron profundamente), la economía política inglesa (los ensayos de Marx sobre economía son casi irreprochables desde el punto de vista científico) y la utopía revolucionaria de los socialistas franceses (desde Rousseau hasta, sobre todo, Fourier y Saint-Simon). La filosofía de Marx, a pesar de lo que han hecho con ella algunos de sus seguidores, quiso ser abierta y crítica, no un sistema cerrado de dogmas indubitables. Son sintomáticas en este sentido sus palabras a Paul Lafargue: "lo que hay de cierto es que yo no soy marxista." Los textos que presentamos muestran el intento de Marx de superar el subjetivismo desde la perspectiva de una filosofía de la praxis.

Un ser no-objetivo es un *no-ser*. Supongamos un ser que no es objeto en sí mismo ni tiene un objeto. En primer lugar, un ser semejante sería el *único* ser; ningún otro ser existiría fuera de él mismo y estaría solitario y solo. Porque tan pronto como existen objetos fuera de mí, tan pronto como no esto y *solo*, soy *otro*, otra *realidad* respecto al objeto que está fuera de mí. (...). Suponer un ser que no sea objeto de otro ser, sería suponer que no existe ningún ser objetivo (...). Pero un ser no-objetivo es un ser irreal, no sensible, solamente pensado; es decir, un ser únicamente imaginado, una abstracción. Ser *sensible*, es decir, *real*, es ser un objeto de los sentidos o un objeto sensible, y equivale a tener objetos sensibles fuera de uno mismo, objetos de las propias sensaciones.

(Tomado de los *Manuscritos de 1844*.)

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *contemplación sensorial*; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana.

El problema de si el pensamiento humano puede llegar a una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico*.

(De las *Tesis sobre Feuerbach*, 1845.)

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ella corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

(De la *Ideología alemana*, 1845-1846, escrita en colaboración con F. Engels.)

a) ¿Puede haber, según Marx, un sujeto que no tenga objeto fuera de sí?

b) Compare esta afirmación con la del texto de Husserl.

c) ¿Puede haber según Marx un sujeto que no sea real? ¿Por qué?

d) ¿Qué es ser real para Marx?

e) Compare la idea de sensibilidad de Feuerbach y de Marx.

f) ¿Dónde se ha de plantear según Marx el problema de la verdad?

g) ¿Cuál es el origen, según Marx, de las ideas y representaciones que los hombres hacen?

h) Diferencia entre Marx y la filosofía idealista alemana.

i) ¿Se puede partir, según el texto, de la conciencia? ¿De dónde tiene que partir la filosofía?

3.8. Nietzsche: contra el dualismo sentir-inteligir

De Nietzsche ya hemos hablado en el Capítulo 1, 5.2., a propósito de su idea de filosofía. Como dijimos, Nietzsche es uno de los grandes críticos del idealismo. Para él, una de las raíces más importantes del idealismo es el deseo de huir del mundo, por odio y resentimiento contra la vida, buscando "trasmundos" en el más allá. La manera en que esto se lleva a cabo en filosofía es, para Nietzsche, el *dualismo* entre sentir e inteligir. Se trata de convertir el sentir y el inteligir en dos facultades radicalmente distintas, para rechazar la primera y refugiarse en la segunda: los sentidos son considerados fuentes de error (como, por ejemplo, Descartes hace) y la razón, el pensamiento, las ideas, se convierten en las únicas garantías de verdad. Así se construyen mundos ideales, separados de la realidad, de lo físicamente sentido. Para Nietzsche este dualismo tiene un origen remoto en la filosofía europea, que habría que remontar al filósofo griego Parménides.

> Pero cuando Parménides apartaba su visión del mundo del devenir, se irritaba contra sus ojos, porque lo veían, y también contra sus oídos, porque lo escuchaban. "No hagáis caso de estos ojos estúpidos —ordenó entonces—, no deis crédito a los oídos llenos de ruidos y a la lengua, examinadlo todo sólo con la fuerza pura del pensamiento. "El hizo así la primera crítica de los órganos del conocimiento —crítica sumamente importante, y cuyas consecuencias fueron tan nefastas. Estableciendo brutalmente esa separación entre los sentidos y la facultad del pensamiento abstracto, por consiguiente de la razón, como si fuesen dos facultades absolutamente distintas, destruyó el intelecto mismo y dio el primer impulso hacia la distinción plenamente errónea entre "espíritu" y "cuerpo" que deja sentir su peso, especialmente después de Platón, como una maldición sobre toda la filosofía. Todas las percepciones de los sentidos, cree Parménides, nos engañan, y su principal impostura es precisamente el hecho de que hacen creer que el cambio tiene realidad. De este modo, toda la diversidad y el abigarramiento del mundo empírico, sus cualidades cambiantes, el orden que rige su flujo y reflujo, todo ello se ve despiadadamente rechazado como pura apariencia e ilusión; todo eso no nos enseña nada, por lo tanto es un esfuerzo inútil preocuparse de este mundo engañoso, inexistente, que no es más que una pura impostura de nuestros sentidos.
>
> (Tomado de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 1873.)

> ... de repente el mundo se dividió en un mundo "verdadero" y en mundo "aparente;" y, precisamente, el mundo en el que el hombre se había forjado su razón para instalarse en él y habitarlo comenzó a desacreditarse. En vez de utilizar las ideas como instrumentos para hacer el mundo manejable y determinable, la demencia de los filósofos descubrió que en esas categorías se ocultaba el concepto del otro mundo, al que no corresponde al mundo que habitamos nosotros...
>
> El fin era hacerse ilusiones inútiles. Los medios para esto fueron la invención de fórmulas y signos mediante los cuales se reducía la multiplicidad turbadora a un esquema cómodo (...)
>
> El error más grave jamás cometido, la verdadera fatalidad del error sobre la tierra: se creyó tener en las categorías de la razón un criterio de la realidad, cuando habían de servir simplemente para dominarla, para *equivocarse* inteligentemente sobre lo real...
>
> (Tomado de *La voluntad de poder*, 1887-1888.)

a) ¿Cuál es la posición de Parménides ante los sentidos? ¿Cuál era para él la verdadera vía para el conocer?

b) ¿Qué otro filósofo es famoso por su crítica de los sentidos?

c) ¿Cuáles fueron las consecuencias nefastas del rechazo de los sentidos?

d) ¿En qué se convierte el intelecto cuando se lo separa de los sentidos?

e) ¿Por qué rechaza Parménides el cambio o devenir?

f) ¿Qué idea del mundo se hace el idealista que rechaza los sentidos?

g) ¿Cuál es según Nietzsche el origen y la función primaria de la razón y de las ideas?

h) Al rechazar los sentidos, ¿en qué se convierten las categorías?

i) ¿Cuál es, según Nietzsche, la verdadera función de las categorías, ideas, fórmulas y signos de la razón?

3.9. Zubiri: origen evolutivo de la inteligencia

Ya nos hemos referido en el Capítulo 1, 5.4., a este filósofo vasco. Zubiri plantea el problema de la inteligencia en el ámbito de la actividad sensorial del hombre; no hay para él dualismo entre el sentir y el inteligir. Surge entonces la cuestión de la diferencia entre el sentir del hombre y el del animal, que Zubiri sitúa en la distinción estímulo-realidad. Se trata de dos formas de la aprehensión sensible: para el animal las cosas son meros estímulos de respuesta, mientras que para el hombre son realidades. Esto se explica en función de una evolución biológica que va desde los primeros homínidos hasta el *homo sapiens* actual.

El animal, con su mera sensibilidad, reacciona siempre y sólo ante estímulos. Podrán ser y son complejos de estímulos unitariamente configurados, dotados muchas veces de carácter signitivo, entre los cuales el animal lleva a cabo una selección respecto de su sintonía con los estados tónicos que siente. Pero siempre se trata de meros estímulos. A diferencia de esto, el hombre, con su inteligencia, responde a realidades. He propugnado siempre que la inteligencia no es la capacidad del pensamiento abstracto, sino la capacidad que el hombre tiene de aprehender las cosas y de enfrentarse con ellas como realidades. (...). Lo que impropiamente solemos llamar inteligencia animal es la finura de su capacidad para moverse entre estímulos, de un modo muy vario y rico; pero es siempre en orden a dar una respuesta adecuada a la situación que sus estímulos le plantean; por esto es por lo que no es propiamente inteligencia. El hombre, en cambio, no responde siempre a las cosas como estímulos, sino como realidades. Su riqueza es de un orden esencialmente distinto al de la riqueza animal. (...). El animal, por ejemplo, es un ser enclasado, el hombre no lo es. Por razones psico-biológicas, el hombre es el único animal que está abierto a todos los climas del universo, que tolera las dietas más diversas, etc. Pero no es sólo esto. El hombre es el único animal que no está encerrado en un medio específicamente determinado, sino que está constitutivamente abierto al horizonte indefinido del mundo real. Mientras el animal no hace sino resolver situaciones, incluso construyendo pequeños dispositivos, el hombre trasciende de su situación actual y produce artefactos no sólo hechos *ad hoc* para una situación determinada, sino que, situado en la realidad de las

cosas (...) construye artefactos aunque no tenga necesidad de ellos en la situación presente, sino para cuando llegue a tenerla; es que maneja las cosas como realidades. En una palabra, mientras el animal no hace sino "resolver" su vida, el hombre "proyecta" su vida. Por esto su industria no se haya fijada, no es mera repetición, sino que denota una innovación, producto de una invención, de una creación progrediente y progresiva. Precisamente donde los vestigios de utillaje dejan descubrir vestigios de innovación y de creación, la prehistoria los interpreta como características humanas rudimentarias. (...).

Pero tanto en su vida individual, como en su desarrollo específico, la primera forma de realidad que el hombre aprehende no como meros estímulos, sino como estímulos reales, como realidades estimulantes; tanto, que la primera función de la inteligencia es puramente biológica, consiste en dar una respuesta adecuada a estímulos reales. El mero hecho de decirlo nos muestra que, cuanto más descendemos a los comienzos de la vida individual y específica, la distinción entre mero estímulo y estímulo real se va haciendo cada vez más sutil, hasta parecer evanescente. Justamente esto es lo que expresa que no hay cesura entre la vida animal y la propiamente humana. No la hay en la vida individual, es sobradamente claro. Pero tampoco la hay en la escala zoológica. La vida de los primeros seres con vestigios somáticos, y tal vez psíquicos, de humanidad, los australopitecos, se aproxima enormemente a la vida de los demás antropomorfos. Por esto es tan difícil, y a veces imposible, saber si un fósil homínido representa o no un homínido hominizado.

(Tomado de *El origen del hombre*, 1964.)

a) Explique la diferencia estímulo-realidad.

b) ¿Qué es, según Zubiri, inteligencia? ¿Pensamiento abstracto o forma de actividad sentiente)

c) ¿Hay entonces dualidad entre sentir e inteligir?

d) ¿Tiene sentido hablar de inteligencia animal?

e) ¿Cuál es la diferencia entre la apertura al mundo y el enclasamiento en un medio específico.

f) ¿Cuál es la diferencia entre la industria animal y la humana?

g) ¿Por qué hay innovación en la técnica humana? ¿Cuáles son las consecuencias para el estudio de la prehistoria?

h) ¿Qué es lo primero que se aprehende como realidad desde un punto de vista evolutivo?

i) ¿Cuál es la primera función de la inteligencia humana desde la perspectiva de la evolución?

j) ¿Por qué es difícil marcar la frontera entre animalidad y humanidad?

3.10. Relevancia práctica de la unidad entre sentir e inteligir

La unidad entre sentir e inteligir no responde solamente a un problema de teoría del conocimiento. Para Gramsci se trata de un problema de enorme trascendencia sociológica y política: para él solamente es posible la formación de un nuevo "bloque histórico" si se realiza una íntima unidad entre el intelectual y el pueblo.

El elemento popular "siente," pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual "sabe," pero no comprende o, particularmente, "siente." Los dos extremos son, por lo tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por otra. No se trata de que el pedante no pueda ser apasionado; al contrario, la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste en creer que se pueda *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el "saber." No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentiente entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (el llamado centralismo orgánico).

Si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos —entre gobernantes y gobernados—, son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el "bloque histórico."

(Tomado de los *Cuadernos de la cárcel*, 1927-1937.)

a) ¿A qué extremo lleva un saber intelectual sin sentir popular?

b) ¿A qué extremo conduce el sentir popular sin verdadero saber intelectual?

c) ¿En qué se convierte el intelectual no vinculado al pueblo?

d) ¿Puede haber verdadera representación política sin esta unidad entre dirigentes y dirigidos?

e) ¿Es posible el bloque histórico sin unidad entre sentir e inteligir?

3

Lógica

La lógica es, sin duda, una disciplina enormemente relacionada con los problemas propios de la filosofía. Para los antiguos, la lógica era parte integrante de la filosofía, algo así como su capítulo primero: se entendía que no era posible comenzar a filosofar sin realizar antes estudios de lógica. Tanto es así, que incluso en nuestro tiempo muchas introducciones a la filosofía siguen queriendo presentar la lógica como la primera parte de todo estudio filosófico. Sin embargo, la filosofía ha evolucionado mucho desde los tiempos en que se dividía, simplemente, en lógica, física y ética. Muchas de las disciplinas que clásicamente pertenecieron al cuerpo de la filosofía se han desgajado de ella y han cobrado una existencia autónoma. La física es hoy día una ciencia completamente independiente de la filosofía, como también la psicología, disciplina que en la antigüedad era parte integrante de la filosofía. En realidad, lo mismo puede decirse hoy de la lógica, al menos de una parte de la misma: ya no se trata ni de una rama ni de una introducción a la filosofía, sino de una disciplina independiente, perteneciente a eso que se suele llamar "las ciencias exactas," hermana de la matemática o del álgebra más que de la ética o la ontología. En muchas universidades del mundo, la lógica se estudia principalmente como una ciencia exacta o constituye incluso una facultad propia, como disciplina independiente.

Esto no quiere decir, claro está, que la lógica no tenga que ver nada con la filosofía. Es evidente que la filosofía, como cualquier otra disciplina, si quiere alcanzar algún tipo de verdad, habrá de proceder lógicamente, teniendo cuidado de no violar nunca en su razonamiento, las leyes de la lógica. Pero no se trata sólo de este requisito elemental de claridad lógica, propio de cualquier saber que aspire a un mínimo de seriedad y de reconocimiento: hoy día se da la clara conciencia entre muchos filósofos de que *una gran parte de los problemas de la filosofía* pueden solucionarse recurriendo al análisis lógico de las proposiciones. De ahí que, en la actualidad, a pesar de que se reconoce y se subraya el carácter independiente de la lógica respecto de la filosofía, se dé un interés renovado por la lógica dentro del campo filosófico. Lo que sucede es que, en cierto sentido, se han invertido los papeles. La lógica ya no es una mera introducción a la filosofía, sino algo así como un juez severo que pretende decidir sobre su verdad. Para algunos filósofos contemporáneos, como Wittgenstein, los problemas de la filosofía no son más que problemas que se producen por un mal uso del lenguaje. Si éste, en lugar de admitir cualquier tipo de concepto o deducción que los filósofos quieran introducir en él para causar confusión, fuese estructurado lógicamente se eliminarían totalmente, según él, las discusiones filosóficas: la lógica podría demostrar que la filosofía no es más que un uso incorrecto del lenguaje.

Aquí no vamos a intentar destruir la filosofía mediante el análisis lógico. En realidad, una postura como la de Wittgenstein supone ya una cierta posición filosófica previa: sólo es posible querer reducir el pensamiento humano a los márgenes de la lógica formal si se parte

de una tesis *filosófica* que afirma que las únicas verdades aceptables son las de la lógica. Como vamos a ver aquí, la lógica no es un reino ideal y puro de leyes eternas e inmutables, sino que es una herramienta construida por el hombre. Luego la verdad primera no es necesariamente la verdad lógica, sino que ésta es siempre una verdad derivada. Además, las ideas de Wittgenstein estaban unidas a toda una filosofía, incluso a una metafísica, llamada el *atomismo lógico*, que el mismo filósofo rechazó más adelante. Y es que, como vamos a ver más detenidamente, la lógica no es el primer capítulo de toda filosofía ni el criterio al que se haya de reducir todo pensamiento humano. La lógica no es, para el filósofo, una verdad *a priori* a la cual se tiene que someter. La filosofía, como hemos dicho, tiene el interés crítico y radical por conocer los principios últimos de todo saber y de toda actividad humana. Por eso, la lógica, aunque es una disciplina independiente como también lo puede ser la matemática o la física, puede ser estudiada por la filosofía. El objeto de este estudio no es, claro está, la destrucción de la filosofía, como pretendía Wittgenstein en su primera etapa, sino averiguar qué papel desempeña la lógica dentro del conjunto de los saberes humanos y cuál puede ser su aportación a la reflexión filosófica sobre el mundo y el hombre.

Es importante comenzar por subrayar la enorme importancia de la lógica. Esta no consiste en un puro ejercicio intelectual abstracto, una especie de juego mental para el desarrollo de la inteligencia. La relevancia de la lógica va mucho más allá. En realidad, la *vida práctica* del hombre, en la medida en que tiene que ver con el ejercicio del pensamiento, del diálogo o de la discusión, necesita recurrir inevitablemente a la lógica. La lógica se aplica a todos los campos del saber humano, pues toda argumentación, en la medida en que aspira a ser válida, ha de presentar el requisito indispensable de ser lógica. Los medios de comunicación, los sermones, la política, cualquier tipo de discurso humano en general, es susceptible de ser analizado lógicamente. Y, si nos tomamos la molestia de hacerlo, fácilmente descubriremos que muchos de los razonamientos a los que se presta una adhesión inquebrantable por su apariencia "coherente" y "razonable" están, en realidad, montados sobre *falacias* lógicas: se dan pasos ilegítimos desde el punto de vista de la lógica que quedan inadvertidos para cualquier escucha superficial. Pero la importancia práctica de la lógica va mucho más allá de ser un arma importante para descubrir las deficiencias de las argumentaciones que se oyen en la vida pública. Hoy en día, la lógica cobra una importancia creciente por su relación con las ciencias de la computación. El lenguaje de los "cerebros electrónicos" y su programación necesitan echar mano de importantes nociones de *lógica matemática*. Muchos de los avances realizados en este campo por los lógicos de este siglo han conocido una insospechada aplicación en el mundo de la informática. De ahí la renovación de los estudios de lógica en un mundo que está asistiendo a una verdadera "revolución tecnológica" basada en el desarrollo de las computadoras.

1. Hacia una definición de la lógica

De lo que venimos diciendo hasta aquí podemos ya hacernos una idea aproximada de lo que sea la lógica. La lógica, suele decirse, es "la disciplina que estudia las leyes que rigen un razonamiento correcto." Es decir, se trata de considerar las condiciones bajo la cuales se puede extraer, a partir de unas *premisas* determinadas, una *conclusión* correcta. Este razonamiento que va de unas premisas a una conclusión suele llamarse *inferencia*. Así, por ejemplo, tomamos la siguiente inferencia: "Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; *luego*

Sócrates es mortal." Se trata de un razonamiento que *infiere* una *conclusión* ("Sócrates es mortal") a partir de dos premisas ("todos los hombres son mortales" es la premisa *mayor* y "Sócrates es hombre" es la premisa *menor*). Lo que hace la lógica es averiguar si esta inferencia está correctamente realizada, es decir, si se puede llegar legítimamente, dadas esas dos premisas, a la conclusión que aquí hemos enunciado.

1.1. Lógica y teoría del conocimiento

Alguien podría preguntarse lo siguiente. Bien, si la lógica se preocupa por la corrección de los razonamientos, ¿qué diferencia hay entre la lógica y la teoría del conocimiento? ¿No se preocupa la teoría del conocimiento también por que nuestros razonamientos sean correctos, esto es, por que expresen verdaderamente la realidad de las cosas? Evidentemente, hay un cierto parentesco entre la lógica y la teoría del conocimiento, pues ambas disciplinas se preocupan por la corrección del pensamiento. Tanto es así que, en la antigüedad, "lógica" era un término que se usaba también para referirse al estudio filosófico de los problemas del conocimiento. Todavía en nuestro tiempo existe alguna confusión entre las dos disciplinas, y hay autores que usan el concepto de la lógica en un sentido enormemente amplio, para designar cualquier cuestión filosófica que tenga que ver con el pensamiento o con la verdad.

Sin embargo, hay una distinción muy importante entre los problemas que trata la lógica y los que estudia la teoría del conocimiento. Esta última, como hemos dicho, está preocupada por la *verdad* de nuestros pensamientos, por la relación entre la inteligencia humana y la realidad. La lógica, por su parte, no se preocupa por la verdad de los razonamientos sino, más bien, por su *validez*. Es decir, la lógica prescinde de los *contenidos* de la inteligencia humana y se preocupa sólo por las *leyes formales* que rigen los razonamientos. A la lógica no le importa que los *contenidos* de un pensamiento se ajusten o no a la realidad: lo único que le preocupa es que estén bien hechos desde el punto de vista de su *estructura*. Así, por ejemplo, el razonamiento "Todos los salvadoreños son calvos; el Papa es salvadoreño; luego el Papa es calvo" es un razonamiento falso, pero perfectamente válido desde un punto de vista lógico. Es decir, para la teoría del conocimiento se trata de una serie de afirmaciones que no se reflejan en modo alguno en la realidad. Pero para la lógica se trata, por el contrario, de una inferencia *válida*, perfectamente correcta. Si todos los salvadoreños fuesen calvos y el Papa fuese salvadoreño, el Papa sería necesariamente calvo. Desde el punto de vista de la lógica, se trata de un razonamiento legítimo.

Mientras a la teoría del conocimiento le preocupan los contenidos, *lo que* se dice, a la lógica le interesa sólo la *forma* del razonamiento. Tanto es así, que la lógica suele prescindir de los lenguajes que expresan contenidos, y construye lenguajes que sólo consideran la forma de los razonamientos. Así, puedo decir: "Si B implica C; y si A implica B; entonces A implica C." Tenemos aquí una inferencia perfectamente válida, aunque no sepamos lo que representa A, B y C. A la lógica no le interesan los contenidos de estos símbolos, sino la forma en la que están conectados. Si la conexión es correcta desde el punto de vista de las leyes de la lógica, el razonamiento es perfectamente válido. La lógica es por ello una disciplina *formal*, preocupada solamente por las leyes puras del pensar, prescindiendo en principio de que los contenidos del pensar se ajusten o no a la realidad: los contenidos no importan, sólo importa la forma en que están conectados. Como vamos a ver más adelante, este carácter formal de la lógica, si bien supone una enorme riqueza, también le señala importantes límites como modo de saber: la lógica no es ni puede ser el modo primero en que se han de plantear los problemas del conocimiento humano.

1.2. Lógica y ontología

Este carácter formal de la lógica es importante para pensar sus relaciones con la ontología. Para muchos pensadores antiguos, la lógica y la ontología formaban una unidad e incluso una identidad. La lógica, que estudia las leyes del pensamiento y la ontología, que estudia las leyes de la realidad, se corresponderían, pues la realidad tendría, en última instancia una estructura no irracional o caótica, sino lógica. Pensemos, por ejemplo,en Aristóteles. Sus creaciones en lógica y en ontología son prácticamente inseparables, al menos según *su* punto de vista. El juicio lógico es para él, además de un razonamiento abstracto, la afirmación de la unidad entre una sustancia (sujeto) y unos accidentes (o predicados). El juicio que afirma, por ejemplo, que "Juan es blanco" predica unos accidentes (blanco) de una sustancia (Juan), que se corresponden con el predicado y el sujeto de la oración, respectivamente. Hay en Aristóteles la confianza plena en que la estructura lógica de los juicios se ajusta perfectamente con la estructura de la realidad, es decir, con la estructura del ser, con la *ontología.*

Para los escolásticos, igualmente, los juicios lógicos expresan conexiones necesarias que corresponden a relaciones reales. Así, por ejemplo, el principio lógico de no contradicción, esto es, la ley lógica que afirma que A y no A son incompatibles, corresponde a una ley ontológica, a una ley de la realidad que dice que una cosa no puede ser ella misma y la contraria bajo un mismo aspecto y al mismo tiempo. Nadie puede ser, al mismo tiempo, blanco y negro, por ejemplo. Dicho con otras palabras, para la escolástica la forma del pensamiento (lógica) coincide con la forma o estructura de la realidad (ontología). De este modo se entiende que muchos manuales y programas de filosofía elaborados por escolásticos presentasen a la lógica como una introducción a la ontología. Se pensaba que, descubriendo las leyes del pensamiento se descubrirían también las leyes básicas de lo real. No en vano un ser racional (Dios) habría creado el mundo y, por tanto, su obra habría de estar estructurada según las leyes lógicas propias de todo ser inteligente.

Lo que está detrás de este tipo de planteamiento es un fuerte *idealismo.* Para los idealistas hay una correspondencia perfecta entre el pensar y el ser, entre lógica y ontología. Ya en la antigüedad decía el filósofo jonio Parménides que "lo mismo es el pensar que el ser." En la era moderna la identificación entre pensamiento y ser llega a su punto álgido con Hegel. Para Hegel lógica y ontología se identifican de tal modo que este filósofo alemán no dudó en titular *Lógica* al conjunto de los principios que guían su concepción de la realidad. Para los idealistas, la realidad tiene una estructura que coincide plenamente con las leyes del pensamiento. En la historia de la filosofía se da también el caso de muchos materialistas vulgares que, negando todo idealismo, en el fondo siguen pensando que la realidad tiene una estructura lógica que coincide totalmente con el pensamiento humano.

Todos estos problemas nos trasladan hacia una teoría de la realidad, en la cual no vamos a entrar: en los siguientes capítulos expondremos las dificultades de semejante idealismo, es decir, la dificultad de la identificación entre lógica y ontología. Lo que es importante subrayar aquí es que la lógica no necesita de la ontología. La lógica es una disciplina formal que estudia las leyes de la *inferencia* o del razonamiento correcto. Y para ello, basta con preocuparse del análisis de los pensamientos humanos, prescindiendo de si la estructura de esos pensamientos corresponde con la estructura de la realidad, como quieren los idealistas, o no. Estos son problemas que superan a la lógica y que suponen ya una teoría de la realidad.

En realidad, la historia de la lógica ha demostrado suficientemente en nuestros días que la mayor parte del trabajo que en lógica realizaron Aristóteles, los estoicos y los escolásticos

no necesita para nada de una teoría de la realidad. Ellos pensaban que las leyes lógicas que estudiaban tenían un correlato real, cosa que hoy dudamos. Pero esto no quita para que realizasen verdaderos avances en lógica perfectamente válidos para la lógica formal moderna. Es más, algunos pensadores medievales, como los *nominalistas,* ya subrayaron la independencia de la lógica respecto a toda ontología: la lógica es algo que está en la cabeza humana, y no en las cosas.

1.3. Lógica y psicología

Si la lógica es algo independiente de la ontología, se podría pensar que de lo que en realidad depende es de la psicología. Para muchos pensadores del siglo XIX, influenciados en buena parte por el desarrollo de la psicología como ciencia, ésta habría de convertirse en algo así como el saber primero, el fundamento de todos los saberes. Si todos los saberes son algo que se da en la conciencia del hombre y la psicología estudia esta conciencia, en cierto modo se puede decir que la psicología funda todas las demás ciencias. En concreto, la lógica, por ser la disciplina que estudia los razonamientos humanos, es decir, algo que se da en la conciencia del hombre, sería una rama de la psicología. Para estos *psicologistas"* la lógica es una disciplina psicológica, puesto que el conocer sólo se da en la psique y el pensar que en ella se realiza es un hecho psicológico" (Lipps).

La postura psicologista tiene el valor de recordarnos el origen de toda ley lógica en la inteligencia del hombre. La tentación de muchos lógicos modernos ha sido, frente al psicologismo, la de convertir a las leyes lógicas en algo así como ideas celestiales independientes no sólo de la realidad, sino también de la cabeza de los hombres. Y, en realidad, no es así. La lógica estudia algo que sucede en la psique del hombre, y no en un mundo de ideas eternas. Por eso, el origen de las leyes lógicas es algo que puede estudiarse desde el punto de vista de la psicología o incluso desde la fisiología del cerebro humano: las leyes de la lógica han de tener su asiento en determinadas estructuras cerebrales del hombre. Si es idealismo identificar la lógica con la ontología, también es una forma nueva de idealismo el querer convertir las leyes lógicas en leyes ideales, que existirían con independencia de los hombres de carne y hueso que las piensan. El psicologismo puede servir para recordarnos que las leyes de la lógica no son independientes de nuestra actividad intelectiva.

Ahora bien, el que las leyes lógicas sean leyes del pensamiento humano no quita para que puedan ser estudiadas con independencia de la psicología o de la fisiología. La psicología nos puede mostrar el modo de pensar de este o aquél otro sujeto, y también cómo su pensamiento puede estar afectado por su realidad psicologíca concreta: sus traumas, racionalizaciones, etc. Del mismo modo, la fisiología del cerebro puede demostrar la dependencia del pensamiento lógico respecto a determinadas estructuras cerebrales. Esto, repetimos, es importante y conviene no olvidarlo. Pero lo que sucede es que, además de los estudios psicológicos o fisiológicos, puede haber otros tipos de estudio del pensamiento. La lógica estudia el pensamiento humano, no desde el punto de vista de la ciencia empírica (psicología o fisiología), sino desde el punto de vista meramente *formal.* Es decir, el pensamiento no se estudia como propiedad de éste o aquél hombre, sino como un conjunto de leyes comunes a todo ser capaz de pensar lógicamente.

Así, por ejemplo, el hecho de que si A implica B, B implica C, entonces A implica C, es algo que puede ser analizado prescindiendo de que sea algo que sucede en la mente del hombre o en su cerebro. Sucede lo mismo con las leyes de la gramática o de la matemática. El mate-

mático puede estudiar que 2 + 2 = 4 prescindiendo de la psicología y de la fisiología, como también el lingüista puede estudiar la estructura de una oración sin tener en cuenta que esa oración es un hecho mental y cerebral. Es decir, el pensamiento humano, aunque no sea en sí mismo algo independiente de las estructuras mentales y cerebrales de los hombres concretos, se puede estudiar de un modo formal, prescindiendo de esas estructuras. No avanzaríamos nada en matemáticas ni en lingüística si tuviésemos que estar a cada paso recordando que se trata de realidades creadas por el hombre y no de ideas celestiales. Aunque la lógica trate de pensamientos que tienen un origen psicológico y fisiológico, es una disciplina independiente de la psicología por el simple hecho de que el pensamiento humano puede ser analizado de un modo puramente *formal,* atendiendo a las leyes comunes a toda inteligencia, prescindiendo, aunque sea provisionalmente, de que todo razonamiento puede ser también estudiado desde otros puntos de vista.

1.4. La unidad de lógica y gramática en la filosofía clásica

Lo que hemos dicho en el apartado anterior nos lleva a preguntarnos por las relaciones de la lógica con la gramática y con la matemática. Las relaciones entre lógica y gramática han sido profundas y constantes desde los mismos orígenes de la lógica. Como ya hemos visto, para Aristóteles la estructura gramatical de sujeto y predicado tiene un papel central en sus estudios lógicos. La razón de esta cercanía entre lógica y gramática es evidente: si la lógica estudia los razonamientos humanos, no cabe duda de que estos razonamientos se realizan valiéndose de la estructura del *lenguaje* humano. Si la gramática (la lingüística en general) estudia las estructuras del lenguaje humano, es claro que podrá proporcionar muchos datos importantes para un estudio lógico del pensamiento. Para muchos psicólogos actuales es evidente que hay una profunda unidad entre lenguaje y pensamiento. El pensamiento humano no es algo que suceda con independencia del lenguaje. Incluso el pensamiento más íntimo que no se comunica a nadie es un pensamiento que se vale de la estructura del lenguaje: un niño que, por vivir aislado, nunca aprendiese un lenguaje humano, no llegaría nunca a pensar lógicamente. Pues bien, en la medida en que hay una profunda unidad entre lenguaje y pensamiento, ha de haber también una gran unidad entre el estudio de la estructura del lenguaje (gramática) y el estudio de la estructura del pensamiento (lógica).

La mayor parte de los lógicos hasta nuestros días han realizado sus análisis basándose en la estructura de los lenguajes naturales del hombre. Los manuales de lógica eran, al mismo tiempo, manuales de gramática. Baste, como ejemplo, con citar el famosísimo manual de lógica de Port-Royal (1962), de Arnauld y Nicole, el cual constituye una contribución capital tanto a la lógica como a la gramática clásica. Para la lógica de Port-Royal, la palabra no es otra cosa que la representación del pensamiento, de tal modo que "el arte de analizar el pensamiento es el fundamento primero del arte de hablar, o, en otros términos, una sana lógica es el fundamento de la gramática," tal como dirá más tarde Beauzée. Por eso mismo, los elementos del pensamiento que estudia la lógica no serán sino los mismos que los de la gramática. Uno de los aportes más importantes de Port-Royal es su sistematización del material lógico, que queda dividido en *concepto, juicio y razonamiento* (o inferencia). Esta división tendrá fortuna y será recogida en la mayor parte de los programas y manuales neoescolásticos de lógica. A cada uno de estos elementos lógicos le correspondería una determinada expresión lingüística. Así, por ejemplo, la expresión lingüística del concepto sería la palabra, o del juicio la oración gramatical. Veamos cómo entendía la lógica clásica cada uno de estos elementos.

1.5. Los elementos de la lógica clásica: concepto, juicio, razonamiento

a) El concepto. Ya hemos hablado del concepto y del juicio al tratar sobre el *logos*, en el capítulo anterior. Desde el punto de vista de la lógica clásica, el *concepto* era el elemento más simple del pensamiento, a partir del cual se construirían los juicios y los razonamientos. La diferencia entre un juicio y un concepto consiste en que el primero hace afirmaciones sobre el mundo o relaciona distintos estados de cosas. El concepto, en cambio, según los clásicos, no afirma nada sobre las cosas, sino que simplemente se refiere a un objeto o a un conjunto de objetos. Así, por ejemplo, "árbol," "hombre," "el árbol de Pedro," etc., serían conceptos por referirse simplemente a objetos, sin afirmar nada sobre su realidad. En cambio, "el hombre se llama Pedro" o "el árbol es de Pedro" serían juicios, por hacer afirmaciones sobre el mundo. Como puede observarse, en ocasiones el concepto no siempre se corresponde unívocamente con una palabra, sino con un conjunto de ellas ("el árbol de Pedro").

b) El juicio era para los escolásticos el acto central del pensamiento humano. Para la lógica clásica, el juicio se distingue esencialmente tanto del concepto como del razonamiento. El concepto solamente enuncia un pensamiento, sin hacer ninguna afirmación sobre su realidad. En cambio, *el juicio afirma la realidad de un pensamiento*. Para los lógicos clásicos, esto es sumamente importante, ya que para ellos, como vimos, hay una profunda conexión entre lógica y ontología, entre pensamiento y realidad, y es para ellos justamente el juicio donde se realiza tal unidad. El *razonamiento*, para ellos, tiene un valor secundario, ya que éste no consiste más que en el encabalgamiento o conexión lógica de distintos juicios. Además, como vimos en el capítulo anterior, la lógica escolástica centró sus análisis en el juicio predicativo, característico de las lenguas indoeuropeas, construido según el esquema "A es B." En realidad, este no es más que un tipo de juicio entre otros, pero la predilección de los lógicos clásicos estaba motivada por la partícula "es:" justo ahí se mostraba la conexión entre el juicio lógico y el *ser*, es decir, la realidad. El juicio predicativo vinculaba definitivamente la lógica a la teoría del ser (ontología).

A pesar de esta vinculación entre lógica, gramática y ontología, a la cual nos venimos refiriendo, los lógicos clásicos realizaron una importante clasificación de los juicios, que ha tenido gran importancia hasta nuestro tiempo, aunque se remonte al mismo Aristóteles. Este dividía los juicios en cuatro tipos fundamentales: los llamados *universales afirmativos*, construidos según la estructura "todos los A son B," donde A representa al sujeto gramatical, B al predicado y "son" a la *cópula* o partícula de unión. Un juicio universal afirmativo sería, por ejemplo, el de "Todos los hombres son mortales." En segundo lugar, los juicios *universales negativos*, con la estructura de "ningún A es B," como por ejemplo cuando decimos que "Ningún hombre es eterno" o "Ningún salvadoreño es calvo." En tercer lugar, están los juicios *particulares afirmativos*, según la forma de "algunos salvadoreños son calvos." Finalmente los juicios *particulares negativos*, dotados de la estructura de "algunos A no son B," como en el caso de "Algunos hombres no son borrachos."

Esta clasificación ha sido de suma importancia para la lógica y su validez es parcialmente reconocida por los lógicos actuales, si bien utilizando un lenguaje matemático muy distinto del de los clásicos. En realidad, esta clasificación, tal como se presentaba clásicamente, debía mucho tanto a la ontología como a la gramática. Su deuda con la ontología consiste, fundamentalmente, en el recurso a la partícula "es" (o "son") como cópula entre A y B. Esto les proporcionaba a los escolásticos la impresión de una conexión directa entre las estructuras de la lógica y las estructuras del ser, como ya hemos visto. Por otro lado, la clasificación está

montada según un modelo gramatical: todos los juicios considerados son juicios predicativos según la fórmula "A es B." Y esto significa justamente la priorización de la estructura gramatical de las lenguas indoeuropeas, como hemos dicho anteriormente. Sólo la lógica actual, gracias a su uso de un lenguaje matemático, va a poder liberarse plenamente de estas adherencias ontológicas y gramaticales.

c) El razonamiento es para la escolástica y para toda la lógica clásica en general aquella actividad del pensamiento mediante la cual se pasa de uno o más juicios hasta un juicio nuevo y distinto, en base a la comprensión de la conexión necesaria que se da entre los primeros, llamados premisas y el último, llamado conclusión. Así tenemos un razonamiento o *inferencia* cuando por ejemplo, a partir de dos juicios como "Todos los hombres son mortales" y "Algunos terrícolas son hombres" podemos pasar a un nuevo juicio que afirma que "Algunos terrícolas son mortales." Si nos fijamos en este razonamiento podemos observar que la primera premisa es un juicio universal afirmativo, mientras que la segunda premisa y la conclusión son particulares afirmativos.

La lógica clásica distinguió varios tipos de razonamiento. Se puede hablar de un razonamiento *inmediato*, en el cual se pasa de una sola premisa a la conclusión sin mediación de más juicios intermedios. Así, por ejemplo, del juicio "Todos los hombres son mortales" se puede pasar inmediatamente a la afirmación de que "Ningún hombre es inmortal." El paso de un juicio universal afirmativo a uno particular negativo es para los clásicos un ejemplo de razonamiento inmediato. Pero el modo preferido de razonamiento fue para la lógica clásica el *silogismo*. El silogismo consiste en un razonamiento *mediato*, que usa de *dos o más* premisas para llegar a la conclusión. El modelo clásico de silogismo ("silogismo simple") consta de dos premisas y una conclusión, como en el caso del siguiente razonamiento: "Todos los salvadoreños son valientes; Juan es salvadoreño; luego Juan es valiente." Aristóteles fue el fundador de la *silogística* y el primero en aportar una clasificación de los distintos tipos de silogismos. Muchos descubrimientos de la silogística aristotélica se mantienen en la lógica matemática moderna, si bien expresados en un lenguaje distinto.

1.6. La superación de la lógica clásica por la lógica matemática

La lógica matemática es una de las grandes creaciones de los siglos XIX y XX. Su valor primero consiste en haber superado las insuficiencias de la lógica clásica y en haber proporcionado un ámbito nuevo al quehacer lógico, de tal manera que éste ha entrado en nuestros días a formar parte de las disciplinas formales, como la matemática, la geometría, etc. Los orígenes remotos de la lógica matemática se pueden retrotraer al filósofo Raimundo Lulio o al racionalista Leibniz. Pero no es sino hasta el siglo XIX, con George Boole y Gotlob Frege, cuando se puede hablar propiamente de una lógica matemática rigurosa, predecesora de la que se utiliza en nuestros días. Serán Bertrand Russell y Alfred N. Whitehead, en su famosa obra *Principia Mathematica* (1910), los que crearán la primera gran codificación de lógica matemática o simbólica, basándose en los trabajos de Frege. A ellos se debe también la sistematización definitiva de la lógica en dos sistemas fundamentales: el *cálculo de proporciones* y el *cálculo de predicados*, a los que nos referiremos más adelante.

La lógica matemática nace de la aplicación al cálculo lógico de los métodos formales de las matemáticas y de la construcción de un lenguaje formal de símbolos semejante al de aquéllas. Como hemos dicho anteriormente, la lógica es una disciplina *formal*, y como tal fue ya concebida por Aristóteles. La silogística de este filósofo de la antigüedad prescindía de los

significados de cada uno de los juicios y conceptos para considerar solamente las relaciones de inferencia que se daban entre los juicios, tomados solamente según su forma. En realidad, para el lógico, es imposible estudiar todos los casos de inferencias posibles para la razón humana, y no le queda más remedio que reducirlos a grandes tipos de razonamiento o de inferencia donde, como dijimos, no cuenta más que la forma o estructura lógica. Esto es algo que ya sabían los lógicos clásicos, con mayor o menor claridad. Ahora bien, estos lógicos no dispusieron para sus investigaciones lógicas de más lenguaje que el proporcionado por las *lenguas naturales* que ellos usaban, especialmente el latín. Una disciplina formal se veía obligada a utilizar un lenguaje no formal. Y esto supuso, como hemos visto, importantes adherencias gramaticales y ontológicas, que solamente serán corregidas con el uso de los llamados lenguajes formales o simbólicos de la lógica matemática.

El uso de los lenguajes naturales (no formales) plantea el problema lógico de su imperfección formal. Hemos dicho anteriormente que existe un enorme parentesco entre pensamiento y lenguaje, de tal modo que, por ejemplo, el niño adquiere su capacidad de razonar lógicamente gracias, sobre todo, a su aprendizaje de una determinada lengua natural. La gramática de las lenguas naturales, especialmente su sintaxis, refleja sin duda aspectos formales del pensamiento y es el primer vehículo para la obtención de una capacidad lógica. No es, por tanto, extraño que los clásicos identificasen lógica y gramática. Sin embargo, el parentesco entre lenguaje y pensamiento no es una identidad. La psicología moderna muestra cómo algunas actividades de pensamiento no tienen por qué tener necesariamente su correlato gramatical en todas las lenguas humanas. Es más, los lenguajes naturales pueden inducir a errores lógicos. En lógica, por ejemplo, dos negaciones suponen una afirmación: si yo *niego* que este papel *no* es blanco, es lo mismo que si *afirmo* que es blanco. Pero en algunas lenguas naturales como el castellano dos negaciones pueden tener sentido negativo y no positivo, como por ejemplo en "Yo *no* lo he visto *nunca*," o en "*No* ha venido *nadie*." Otras veces, por el contrario, no habiendo ninguna partícula negadora en el lenguaje natural, el juicio puede tener un sentido negativo, como en "En absoluto es de mi agrado." Frente a esta imperfección formal de los lenguajes naturales, la lógica crea un lenguaje simbólico donde cada signo posee un valor unívoco, evitando así muchas posibles equivocaciones e inexactitudes formales.

La gramática de los lenguajes naturales es algo que se ha ido creando a lo largo de un lento proceso de evolución histórica y cultural, y ha sufrido los influjos de multitud de mentalidades, formas culturales e ideologías. En cambio, un lenguaje meramente simbólico como el que utiliza la lógica matemática, al estar creado con la atención puesta en su pura forma lógica, tiene muchas más posibilidades de estar libre de imperfecciones formales como las mencionadas. El modo de proceder de la lógica actual para evitar errores como los que aparecen con la negación castellana es, por ejemplo, el siguiente: la afirmación "este papel es blanco" es sustituida por un símbolo, por ejemplo, por "p", y la negación por otro símbolo, que puede ser por ejemplo "-". La negación de "p" será simplemente "-p". Si a "p" se le anteponen dos negaciones, se convertirá *siempre* en una afirmación en virtud de las reglas de uso del signo "-", es decir, "--p = p". De este modo, se evita, mediante un lenguaje simbólico, una imperfección lógica de la gramática del castellano, que utiliza tanto un negador, como dos o incluso ninguno para poder expresar juicios negativos. "Venir alguien" es sustituido por ejemplo por "q". La negación de que haya venido alguien, lo que en lenguaje natural expresamos con dos negaciones ("*No* ha venido *nadie*") se expresa en lenguaje simbólico mediante el uso de una sola negación (-q). Si usamos dos negaciones, estaremos siempre haciendo una

afirmación, con independencia total de lo que diga la gramática castellana, -q = q. De este modo, la lógica simbólica se sitúa en un ámbito independiente de las distintas gramáticas y logra conservar su carácter propiamente formal, libre de contagios o adherencias gramaticales.

Este *formalismo* de la lógica matemática tiene sus importantes consecuencias en lo que respecta a la ontología. Como vimos anteriormente muchas de las adherencias ontológicas que sufría la lógica clásica estaban motivadas por su utilización de las lenguas naturales. Así, por ejemplo, casi todas las lenguas naturales del tronco indoeuropeo construyen sus juicios mediante el esquema predicativo ya mencionado: "A es B." Esto supuso en Aristóteles, por ejemplo, la idea de que la realidad se estructura según el esquema sujeto-predicado: es la teoría aristotélica de la sustancia y los accidentes, que veremos más detenidamente en los siguientes capítulos. Del mismo modo, el hecho de que este tipo de juicios predicativos utilicen como cópula el verbo *ser* supuso un fuerte argumento para identificar la lógica con la ontología, es decir, para formarse la falsa idea de que la lógica trata sobre el ser de las cosas. La idea que la lógica clásica solía hacerse del juicio, como vimos, era la de una operación mental que se caracterizaba por su especial referencia a la realidad: el juicio enuncia lo que las cosas *son* ("Todos los hombres *son* mortales," etc.) y es, por lo tanto, el medio fundamental que tiene el pensamiento de enlazar con el mundo real.

La lógica matemática, al prescindir de los lenguajes naturales, prescinde también de términos cargados de significado ontológico (como el verbo ser) y construye lenguajes que atienden sólo a la forma de las inferencias. Lo que al lógico le interesa del juicio "Todos los hombres son mortales" no es lo que los hombres sean o dejen de ser, sino una mera forma lógica susceptible de ser combinada con otras (como "Juan es hombre") para lograr una conclusión correcta ("Juan es mortal"). Por eso puede prescindir perfectamente de los juicios predicativos propios de las lenguas indoeuropeas y puede prescindir también del uso del verbo *ser*. El silogismo que acabamos de mencionar podría ser sustituido, en el lenguaje simbólico, del siguiente modo:

$$\wedge (x)\ H(x) \rightarrow M(x)$$
$$\vee (x)\ J\ (x) \rightarrow M(x)$$
$$\overline{\qquad\qquad\qquad}$$
$$\vee (x)\ J\ (x) \rightarrow M(x)$$

Aquí "H" sustituye a "hombre," "M" a "mortal" y "J" a Juan, mientras que "$\vee$" y "$\wedge$" son los llamados cuantificadores lógicos. No nos interesa en este momento aprender el significado exacto de estos símbolos, sino caer en la cuenta de su carácter puramente formal: la inferencia que acabamos de representar matemáticamente es válida sin necesidad de ninguna referencia a la realidad, sin ningún *compromiso ontológico*. El verbo ser y su supuesta referencia a lo real se hace innecesario y no aparece por ninguna parte: la lógica matemática prescinde de ese verbo. Además, la representación simbólica de esta inferencia nos muestra el carácter puramente formal de la lógica: el razonamiento seguiría siendo válido si H, M o J significasen cosas totalmente distintas. Si traducimos H por "chapín," M por "aviador" y J por "Charlot," el razonamiento seguiría siendo lógicamente válido, aunque su traducción al lenguaje natural diese como resultado un conjunto de juicios absurdos ("Todos los chapines son aviadores; Charlot es chapín; luego Charlot es aviador"). Se trataría de una inferencia perfectamente válida desde el punto de vista lógico aunque compuesta de juicios falsos. Pero a la

lógica (y esto ya lo sabían los clásicos) sólo le importa que la inferencia esté bien hecha. Utilizando un lenguaje matemático, independiente totalmente del valor que le demos a H, M y J, podremos analizar exclusivamente la forma lógica de la inferencia, y nada más. Lo que los hombres o los chapines *sean* o dejen de *ser* le trae al lógico sin cuidado; lo que le interesa sólo es que el razonamiento esté realizado según las reglas de la lógica. Es decir, que sea un razonamiento lógico, aunque sea falso.Y este análisis se ve enormemente facilitado por el uso de un lenguaje simbólico.

Esto significa que el juicio lógico tiene para la lógica matemática un sentido muy especial. A la lógica, el juicio no le interesa desde el punto de vista de sus relaciones con la realidad. El juicio queda libre de toda teoría del conocimiento y de toda ontología. Ello no significa, como a veces se ha pretendido, que la lógica matemática niegue la importancia de considerar filosóficamente qué son los juicios y cuál es su relación con la realidad. Lo que sucede es que, sin negar esto, la lógica se ocupa de otras cosas. Tratar los juicios como formas de conocimiento humano es algo propio de la filosofía de la inteligencia, como hemos visto en el capítulo precedente. Pero la lógica no se preocupa del conocimiento humano ni de analizar la inteligencia. Su interés es solamente la forma lógica de las inferencias. Por eso, los juicios le interesan sólo en cuanto elementos de tales inferencias o razonamientos, y nada más. Dicho en otros términos, le interesa sólo el aspecto formal de los juicios. A este aspecto formal de los juicios humanos, susceptibles de ser representado simbólicamente, es a lo que los lógicos llaman *proposición.* Dadas las implicaciones ontológicas, gramaticales y cognoscitivas de la palabra juicio, los lógicos emplean hoy el término "proposición" en el sentido de "simple enunciado dotado de valor lógico en una inferencia."

Liberándose así de todos los demás aspectos del juicio (intelectivos, ontológicos, etc.) y centrándose solamente en su aspecto formal, esto es, convirtiendo los juicios en meras *proposiciones*, la lógica formal puede centrarse sobre su objeto propio: la inferencia. Algunos lógicos clásicos, como vimos, consideraban al juicio como el acto central de la lógica, dada su especial referencia al ser o a la realidad. La lógica moderna tiene una pretensión de cálculo formal y no de referirse a la realidad. Con ello, las proposiciones se convierten en meros enunciados conectados en una relación de inferencia, y no en puentes con el mundo real. Evidentemente, la proposición sigue siendo para la lógica matemática un elemento central de su análisis. Pero ha perdido el valor ontológico que tenía el juicio y, con ello, el análisis lógico se puede centrar en su objeto propio: la *inferencia.* Ahora podemos entender y formular mejor la definición de lógica que proponíamos al principio: la lógica *es una disciplina formal que estudia la relación de inferencia y sus elementos, tratando de determinar las formas fundamentales de la inferencia correcta.*

Para entender mejor el significado y alcances de la lógica matemática vamos a considerar algunos aspectos de la misma en el cálculo de proposiciones.

2. Lógica de proposiciones

2.1. Lógica de proposiciones y lógica de predicados

Hemos dicho más arriba que la lógica matemática se divide en dos grandes ámbitos: la lógica o cálculo de proposiciones y la lógica o cálculo de predicados. El sentido de esta

división es el siguiente: hay inferencias que pueden ser éstudiadas lógicamente sin tener en cuenta la estructura interna y los componentes de las proposiciones que la integran (es lo que sucede en la lógica de proposiciones), mientras que otras inferencias solamente son analizables si se considera el interior de cada una de las proposiciones que entran en ellas (lógica de predicados). Veamos un ejemplo de cada una de ellas. Tomemos la siguiente inferencia: "Si llueve esta noche, Pedro no viene. Es así que está lloviendo esta noche, luego Pedro no vendrá." Se trata de una inferencia correcta cuya validez no depende de la estructura *interna* de las dos proposiciones que entran en ella. De este modo, puedo hacer la siguiente sustitución: "Llueve esta noche" = p; "Pedro no viene" = q. Así, podría decir perfectamente: "Si p, entonces q. Es así que p, luego q." Como vemos, tenemos aquí representada la forma interna de la inferencia sin necesidad de tener en cuenta cuál es la estructura de p y de q. Sean lo que sean p y q, se trata *siempre* de un razonamiento correcto.

No sucede lo mismo en otras inferencias a las que nos hemos referido anteriormente. Si decimos "Todos los hombres son mortales; Pedro es hombre; luego Pedro es mortal" y queremos representar esto lógicamente tenemos que tener en cuenta la estructura interna de las proposiciones. Si solamente sustituimos "Todos los hombres son mortales" por p, "Pedro es hombre" por q y "Pedro es mortal" por r, no podremos saber si la inferencia está bien hecha o no, pues nos quedaría en la siguiente forma:"p; q; luego r." Y con una inferencia construida de este modo no podemos saber todavía nada sobre su posible validez. Tenemos entonces que construir un lenguaje simbólico capaz de representar este silogismo. Y para hacer eso tenemos que entrar en la estructura interna de las proposiciones que forman parte de él. Es decir, tenemos que pasar de la lógica de proposiciones, también llamada *lógica de la proposición no analizada*, a la lógica de predicados o *lógica de la proposición analizada.*

Aquí vamos a estudiar solamente la lógica de proposiciones o lógica de la proposición no analizada. Es decir, aquel sistema lógico que solamente considera las inferencias cuya corrección formal no depende de la estructura interna de las proposiciones que forman parte de ellas. La lógica de proposiciones es la parte más fundamental de toda la lógica simbólica. Frente a la lógica clásica, que se centró en los silogismos y, por lo tanto, en el análisis interno de las proposiciones, la lógica matemática moderna toma como punto de partida las proposiciones consideradas como un todo, prescindiendo de sus componentes internos. El estudio de esos componentes internos, es decir, la lógica de predicados, es un estadio superior de la teoría lógica, de suma utilidad para el análisis matemático de los silogismos, como vimos más arriba. Dada su mayor complejidad, nos limitaremos al estudio de la lógica de proposiciones.

Evidentemente, en lógica matemática no hay un modo único de simbolizar la lógica de proposiciones. Aquí emplearemos una variante del método más conocido: el de *matrices y funciones de verdad*, cuyos orígenes se remontan a Frege, Russell, Wittgenstein y Lukasiewicz.

2.2. Variables proposicionales

La lógica de proposiciones tiene como elemento central de sus cálculos la sentencia, juicio o *proposición.* Proposición es una expresión informativa cualquiera, que puede tener dos valores (verdadera o falsa), aunque no sepamos con certeza cuál de los dos tiene. Las proposiciones son simbolizadas, como ya vimos más arriba, mediante las letras p, q, m, n, r, s. Dado que pueden representar proposiciones muy diversas son denominadas *variables pro-*

posicionales o, simplemente *variables*. Siempre que queramos representar lógicamente una determinada inferencia según este método, hemos de comenzar por traducir cada una de las proposiciones con que contamos a sus correspondientes variables proposicionales. Así, por ejemplo, la inferencia "Si vamos al pueblo, Pedro viene con nosotros; y si Pedro viene con nosotros, María se enojará. Es así que vamos al pueblo, luego María se enojará," puede ser representada del siguiente modo: "Vamos al pueblo" = p; "Pedro viene con nosotros" = q; "María se enojará" = m. No importa qué variable le asignemos a cada una de las proposiciones. Lo importante es asignar a cada una de ellas una proposición distinta y sólo una. No sería correcto representar dos proposiciones con la misma variable ni que una misma proposición fuese simbolizada por dos variables proposicionales distintas.

Las proposiciones con las que trabajamos y, por lo tanto, también las variables proposicionales, pueden tener dos valores: verdad o falsedad. Estos dos valores son llamados valores veritativos o *valores de verdad*. Estos valores de verdad son representados también simbólicamente por dos letras (V y F) o, mejor, por dos múmeros (1 y 0). La verdad es representada por el número 1 y la falsedad por el 0. Así, por ejemplo, la proposición p a la que nos hemos referido anteriormente puede tener dos valores de verdad: el 1 y el 0.

Es muy importante recordar que estos valores de verdad tienen un sentido puramente formal e hipotético. Es decir, no se trata de valores cognoscitivos; no se trata de que indaguemos si una determinada proposición (p. ej. "vamos al pueblo") es en realidad verdadera o falsa. Ese es un problema de teoría del conocimiento, no de lógica. A la lógica sólo le interesa qué consecuencias se sacan de la verdad de una proposición y qué consecuencias se sacan de su falsedad. Dicho en otros términos: los valores de verdad son meramente condicionales; al lógico le interesan las inferencias que se pueden hacer *si* una proposición tiene un determinado valor de verdad, y nada más. Que vayamos o dejemos de ir al pueblo es indiferente para saber si la inferencia que hemos hecho ("Si vamos al pueblo, Pedro viene con nosotros; y si Pedro viene con nosotros, María se enojará. Es así que vamos al pueblo, luego María se enojará," que hemos traducido por "Si p, entonces q; si q, entonces m. Es así que p, entonces m") es correcta o incorrecta desde un punto de vista lógico. No es la tarea de la lógica averiguar si realmente vamos a ir al pueblo o si Pedro va a venir con nosotros. La tarea de la lógica es ver sólo si las deducciones y razonamientos que hemos hecho a partir de esas afirmaciones son correctas.

Una variable proposicional, como p, q, m, n, r, simboliza lo que se llama una *proposición simple*. De la combinación de varias proposiciones simples se obtienen las *proposiciones compuestas*: p es una proposición simple, como q también lo es. Pero si decimos "p y q" o "Si p, entonces q," estamos uniendo varias proposiciones simples para formar una compuesta. Ahora bien, para hacer esto, como podemos observar, necesitamos enunciar cierto tipo de relaciones entre proposiciones simples, que en castellano se expresan con las palabras *y*, *si*, *entonces*, etc. Estas relaciones han de ser traducidas también al lenguaje de la lógica, mediante otro tipo de signos distintos de los usados para las variables. Son los llamados *conectores* o *constantes lógicas*.

2.3. Constantes lógicas o conectores

En la lógica de proposiciones son especialmente importantes las partículas que sirven para *componer* proposiciones a partir de las proposiciones simples. *Conectando* varias proposiciones simples mediante estas constantes lógicas se obtienen las que hemos llamado propo-

siciones compuestas. Los signos que se utilizan para representar estas relaciones, por representar siempre una misma relación entre proposiciones, son llamados *constantes* lógicas o también *conectores*. Veamos algunos de los más importantes.

a) El negador. Su símbolo más frecuente es el de una barra, similar a la que en matemáticas se utiliza para indicar la sustracción: "-". Esta barra va situada delante de la variable proposicional que se quiere negar: "-p" (se lee "no p"). Su función consiste en cambiar el valor de verdad de la variable que le sigue, convirtiéndola de falsa en verdadera y de verdadera en falsa. Así, por ejemplo, si p es falsa, -p es verdadera; y si p es verdadera, -p se convierte en falsa. Como ya hemos señalado más arriba, en lógica dos negaciones se anulan, de modo que -p tiene el mismo valor que p. El negador lógico corresponde a lo que en el lenguaje natural se llama negación, de tal modo que la proposición "Juan no vendrá" puede representarse lógicamente del siguiente modo: -p. El uso del negador convierte una proposición simple (p) en proposición compuesta (-p), pues en ella ya aparece, además de la variable proposicional, una constante lógica que altera sus valores de verdad.

La función del negador puede representarse mediante la siguiente *tabla de verdad* :

p	-p
1	0
0	1

y se lee del modo siguiente: cuando una proposición es verdadera (1), su negación es falsa (0); y cuando una proposición es falsa (0), su negación es verdadera. Dicho en otros términos: la operación del negador sobre una variable proposicional (p) es la de *cambiar su valor de verdad.*

b) El coyuntor. Se trata de un símbolo que sirve para la unión de proposiciones simples. Su resultado es una proposición copulativa compuesta. Equivale a lo que en el lenguaje natural hacemos cuando usamos la conjunción "y" para unir varias proposiciones (Juan corre y Pedro combate). Se suele representar mediante el símbolo "&". Es decir, la conjunción de dos proposiciones se simboliza así: p&q. Si se trata de una serie de más de dos proposiciones (Juan pelea, Pedro se toma la loma y María se esconde) se usa igualmente este símbolo: p&q&r. Así obtenemos una proposición compuesta, integrada por dos o más proposiciones simples que pasan ahora a convertirse en *argumentos* de la nueva proposición. En el caso de la conjunción, se necesitan dos argumentos al menos para que pueda usarse el coyuntor. Para el negador, como vimos, bastaba un solo argumento.

Las operaciones que entre dos proposiciones o argumentos realiza el coyuntor pueden representarse mediante la siguiente tabla de verdad:

p	q	&
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	0

y se lee de este modo: la conjunción de dos proposiciones es verdadera cuando sus dos argumentos son verdaderos (1,1) y es falsa en todos los demás casos. Como puede verse, la tabla de verdad representa todas las combinaciones posibles entre los valores de verdad de p y de q: que ambos sean verdaderas (1,1); que p sea verdadera y q falsa (1,0); que p sea falsa y q

verdadera (0, 1); o que ambas sean falsas (0, 0). Pues bien debajo de & se hallan los valores de verdad de la proposición compuesta resultante, que son, de arriba a abajo: 1, 0, 0, 0. Dicho en otros términos: sólo hay un caso en que la nueva proposición (p & q) es verdadera: *cuando lo es* p y *también* q.

b) El disyuntor exclusivo o simplemente disyuntor. Responde a lo que en el lenguaje natural expresa la "o," por ejemplo en "Pedro canta o estudia." Sin embargo, no tiene el sentido exclusivo que a veces tiene la "o" en castellano; es decir, *las dos proposiciones pueden ser verdaderas al mismo tiempo,* siendo también entonces verdadera la disyunción. El símbolo lógico que se utiliza para representar al disyuntor suele ser la letra "v." De este modo, la disyunción antes mencionada ("Pedro canta o Pedro estudia") podría simbolizarse así: "p v q."

La tabla de verdad que describe las funciones del disyuntor es la siguiente:

p	q	v
1	1	1
1	0	1
0	1	1
0	0	0

que puede leerse del siguiente modo: la disyunción de dos proposiciones (pvq) es falsa cuando lo son sus dos argumentos y es verdadera en todos los demás casos. Dicho de otro modo, pvq es verdadera si lo son la p y la q (Pedro canta y estudia), si lo es p pero no q (Pedro canta pero no estudia), si lo es q pero no p (Pedro estudia pero no canta). Por el contrario, pvq *es falsa sólo cuando lo son p y también q* (Pedro ni canta ni estudia). Debajo de la v que representa a la disyunción están representados todos los valores de verdad que ésta puede tomar según sean los valores de verdad de sus dos argumentos (p, q): 1,1,1,0. El número 1110 que representa a v es llamado con frecuencia el *número matricial* de v, es decir, el número que define su matriz o su tabla de verdad. Del mismo modo, 1000 era el número matricial del coyuntor.

d) El implicador o condicional. Es la constante lógica que responde *aproximadamente* al sentido vulgar de la condicional *si..., entonces...* Se suele simbolizar mediante una flecha: → . De este modo, la proposición compuesta condicional "Si Pedro estudia entonces aprobará" puede representarse así: p → q. El primer argumento de la nueva proposición es denominado *antecedente* (p), y el segundo *consiguiente* (q). Se puede explicar el sentido de la implicación diciendo que en ella el antecedente es la condición suficiente para que se dé el consiguiente. Es decir, p es condición suficiente de q porque si se da p entonces también se dará q.

La tabla de verdad o matriz que define los valores del implicador es la siguiente:

p	q	→
1	1	1
1	0	0
0	1	1
0	0	1

que puede interpretarse así: la implicación de dos proposiciones es falsa cuando el antecedente

es verdadero y el consiguiente falso, y es verdadera en todos los demás casos. Es por ello importante notar que una implicación es verdadera cuando el antecedente es falso (p = 0) y el consiguiente verdadero (q = 1). También es verdadera la implicación cuando el antecedente y el consiguiente son falsos (p = 0, q = 0).

Hay que caer en la cuenta, desde lo que hemos visto en la tabla de verdad, que el sentido del implicador no corresponde exactamente con el que tiene la condicional en las *lenguas naturales* como el castellano. En castellano, por ejemplo, para que una condicional sea verdadera tiene que haber una relación de necesidad entre el antecedente y el consiguiente, como por ejemplo, "Si Pedro piensa entonces Pedro existe." Entre pensar y existir hay una relación de necesidad, de tal modo que no se puede pretender que alguien piense pero que no exista. Pero esta relación que hay entre los sentidos de las dos proposiciones no tiene por qué darse en lógica. La lógica matemática, como dijimos, prescinde de los significados de las proposiciones y considera solamente su relación formal; aquí considera, por tanto, las relaciones entre los valores de verdad. Así, por ejemplo, si el antecedente es verdadero y el consiguiente también, la implicación $p \rightarrow q$ será verdadera, signifiquen lo que signifiquen p y q. Si decimos, por ejemplo, "Si Honduras está en Centroamérica entonces Lima es la capital de Perú," tenemos una condicional que en castellano no es válida, por no haber ninguna relación entre una afirmación y la otra. Pero desde el punto de vista lógico se trata de una implicación correcta: si el antecedente es verdadero y lo es también el consiguiente, la implicación $p \rightarrow q$ es válida, signifiquen lo que signifiquen p y q.

Es más, la implicación, como dijimos, puede ser verdadera cuando el antecedente es falso y el consiguiente verdadero. Es decir, para la lógica sería correcta esta implicación: "Si Perú está en Centroamérica, entonces Lima es la capital de Perú," pues aquí p = 0 y q = 1, y este es un caso válido según la tabla de verdad del implicador. Igualmente, una implicación entre dos proposiciones falsas sería correcta lógicamente hablando. Así, por ejemplo, la implicación "Si Honduras está en el Brasil, entonces Nicaragua está en el Polo Norte" es totalmente absurda en castellano, pero válida desde el punto de vista lógico: según la tabla de verdad, si p y q son falsas, la implicación es correcta. Todo esto quiere decir algo muy importante: que la implicación lógica es mucho más amplia y más débil que la implicación que expresamos en castellano con los términos "Si..., entonces..." Y es que, como venimos repitiendo insistentemente, la lógica es una disciplina formal, y el valor de las implicaciones no depende por tanto de los contenidos o de las relaciones significativas entre las proposiciones, sino solamente de la tabla de verdad que se postule para cada uno de los conectores. Dada una tabla de verdad, las relaciones lógicas son correctas o incorrectas según las combinaciones de valores que hemos postulado, y no según su traducción castellana. Esto no quiere decir, por supuesto, que en lógica no se pueda utilizar otro tipo de implicadores, más "fuertes," más cercanos, por tanto, al sentido de la condicional en castellano.

Pero la lógica de proposiciones ha preferido el uso de este implicador tan amplio. En realidad, si observamos su número matricial (1011), vemos cómo solamente hay un caso en el cual la implicación es falsa: cuando el antecedente es verdadero y el consiguiente falso. Y es que justamente aquí reside la importancia de la implicación, pues coincide con lo que en lógica es un razonamiento o argumentación incorrecta: aquella que obtiene conclusiones falsas a partir de premisas verdaderas. Este parecido permite interpretar la argumentación o razonamiento lógico como una implicación ($\rightarrow$). En otras palabras, la inferencia que hemos señalado como el objeto de la lógica puede ser considerada (en la lógica de proposiciones)

como una proposición condicional, es decir, como una relación de implicación entre proposiciones simples. De ahí la gran utilidad que la implicación tiene para los análisis lógicos.

e) La equivalencia o bicondicional es otro conector de gran importancia. Se trata de una condicional o implicación doble, que se representa mediante una doble flecha: $\leftrightarrow$ Su sentido es de *condición suficiente y necesaria.* Así por ejemplo, la expresión $p \leftrightarrow q$ significa "p es condición suficiente y necesaria para que se dé q" o simplemente "p es condición suficiente y necesaria para q." En el lenguaje natural es algo que expresamos normalmente mediante el "si y sólo si," por ejemplo, cuando decimos *"Si y sólo si* María llega, *entonces* vendrá Pedro de paseo." Como lo que une la bicondicional son proposiciones que no pueden darse la una sin la otra, se puede interpretar también como una *equivalencia*: $p \leftrightarrow q$ puede leerse como "p equivale a q."

La tabla de verdad o matriz de la equivalencia es la siguiente:

p	q	$\leftrightarrow$
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	1

que puede interpretarse así: la unión bicondicional o equivalencia entre dos proposiciones es verdadera cuando sus argumentos tienen el mismo valor de verdad ($p = 1$ y $q = 1$, ó $p = 0$ y $q = 0$) y es falsa cuando lo tienen distinto (1,0 ó 0,1). Dicho con otros términos: la equivalencia es verdadera cuando las dos proposiciones son verdaderas o cuando las dos proposiciones son falsas, siendo falsa en los demás casos.

Como hemos dicho, la equivalencia es lo mismo que una doble condicional, es decir, dos condicionales en las cuales se invierten los términos. De este modo, *p equivale a q* ($p \leftrightarrow q$) es lo mismo que *p implica q* ($p \rightarrow q$) y *q implica p* ($q \rightarrow p$).

* * *

Con esto hemos visto algunos de los conectores o constantes más importantes. De ellos, uno es un conector *monoargumental* (-), pues solamente sirve para alterar el valor de una variable. Los demás son conectores *biargumentales*, pues ponen en conexión dos argumentos. Evidentemente, hay muchos más conectores posibles entre dos proposiciones. Para una lógica de dos valores (1,0) como la que estamos manejando, hay tantos conectores posibles como tablas de verdad pueden ser construidas. Como estas tablas de verdad se definen por el llamado número matricial, podría haber hasta 16 conectores posibles: 1111, 1110, 1101, 1100, 1011, 1010, 1001, 1000, 0111, 0110, 0101, 0100, 0011, 0010, 0001, 000. Sin embargo, a nosotros nos es suficiente aquí con considerar cuatro conectores biargumentales: &, V, $\rightarrow$, $\leftrightarrow$. A ellos corresponden las tablas definidas por los números matriciales 1000, 1110, y 1001, respectivamente. Estos conectores serán suficientes para realizar las operaciones lógicas que aquí nos interesan.

2.4. Símbolos auxiliares

Además de las variables y las constantes, la lógica matemática de predicados utiliza símbolos auxiliares como son los paréntesis y corchetes para las operaciones complejas en las que intervienen varias variables y constantes. Así, el negador, que dijimos cambiaba de valor a una variable proporcional, puede utilizarse también para negar una proposición compuesta de varias variables si utilizamos convenientemente los paréntesis, por ejemplo, cuando decimos:

$$- (p \vee q)$$

que habría de leerse: "no es verdad que p o q."

Los paréntesis nos indican el orden con el que hemos de realizar las operaciones lógicas, tal como sucede también en matemáticas. En este caso, por ejemplo, si quisiésemos hallar la tabla de la proposición resultante, tendríamos que hallar primero la tabla de verdad de la proposición compuesta que está entre paréntesis para después invertir sus valores, tal como ordena la presencia del negador.

Los paréntesis no sólo son útiles para relacionar el negador con otras constantes biargumentales, sino que sirven también para relacionar proposiciones biargumentales entre sí, como por ejemplo cuando decimos

$$(p \vee q) \rightarrow (q \vee p)$$

que se lee: p ó q implica que q ó p. El gran valor de los paréntesis consiste en que evitan toda posible ambigüedad en el cálculo lógico: hay expresiones que son distintas según el orden en que se realicen las operaciones, y es el uso de los paréntesis el que nos indica esto. Así por ejemplo, son distintas las operaciones:

$$(p \rightarrow q) \rightarrow m \quad y \quad p \rightarrow (q \rightarrow m)$$

que solamente se distinguen por los paréntesis. Pero lógicamente es muy distinto "si p implica q, entonces m" de "si p, entonces q implica m." Más adelante veremos un método para evaluar éstas expresiones lógicas.

2.5. Conectores primitivos y derivados

Más arriba hemos explicado los conectores a partir de las tablas de verdad, obteniendo el número matricial de cada uno de ellos. Pero los conectores pueden definirse también unos a partir de otros, de tal modo que se puede hablar de conectores derivados (los que son definidos desde otros) y conectores primitivos (los que sirven para definir a los demás). Así, por ejemplo, hemos visto cómo el bicondicional podía definirse mediante el uso de dos condicionales en sentido opuesto. Utilizando los paréntesis, podemos ahora definir de este modo el bicondicional:

$$(p \leftrightarrow q) = [\, (p \rightarrow q) \,\&\, (\, q \rightarrow p) \,]$$

que se leería así: "la equivalencia entre p y q es igual que: p implica q y q implica p."

Del mismo modo, la implicación puede ser definida utilizando otros conectores, como & ó v. Así, por ejemplo:

$$(p \rightarrow q) = -(p \,\&\, -q)$$

o también:

$$(p \rightarrow q) = (-p \text{ v } q)$$

con lo que se muestra que la condicional es un conector derivable de otros más primitivos. Además, el mismo coyuntor & puede ser también derivado utilizando el disyuntor v y el negador:

$$(p \text{ \& } q) = - (-p \text{ v } -q)$$

con lo cual se muestra que, mediante el uso de dos conectores (v, -) es posible derivar todos los demás que hemos definido aquí. Estos dos conectores funcionan así como primitivos en nuestro sistema.

Evidentemente, estas derivaciones de unos conectores desde otros se hacen mediante una serie de igualdades que no hemos demostrado todavía. Lo que se afirma en estas igualdades es que la tabla de verdad que tiene el conector situado en la primera parte de la igualdad es la misma que la tabla de verdad que resulta de las operaciones lógicas expresadas en la segunda parte de la igualdad. Así, por ejemplo, si decimos que (p & q) = - (-p v -q), esto significa que el número matricial que obtenemos para & (es decir, 1000) es el mismo que obtenemos de la negación de la disyunción entre -p y -q. Lo que necesitamos ahora es, por lo tanto, un método para poder evaluar estas relaciones entre expresiones lógicas.

2.6. Evaluación de las funciones de verdad

En el cálculo lógico es de suma importancia la noción matemática de *función*. En una primera aproximación, podemos decir que todas las proposiciones compuestas formadas por variables proposicionales y conectoras son *funciones de verdad*. Así, por ejemplo, son funciones de verdad las siguientes expresiones lógicas: -p, p v q, p & q, p → q, etc. Lo que el concepto matemático de función quiere expresar es lo siguiente: una determinada proposición compuesta no tiene, en principio, un valor constante, sino variable, pues su valor está *en función de* las distintas variables proposicionales que en ella aparecen. Así, por ejemplo, no sabemos qué valor de verdad tiene p & q hasta que no sabemos los valores de verdad que toman las dos variables que forman parte de ella. Una vez que sepamos, pongamos por caso, que p vale 1 y q vale 0, ya podremos afirmar (atendiendo a la tabla de verdad de &) que el valor de p & q es 0. Una función de verdad queda determinada en su valor en cuanto determinamos el valor de cada una de sus variables. El conector o conectores son los que indican qué operaciones (qué tabla de verdad) son las que se utilizan para determinar el valor de cualquier función de verdad. Podemos por ello definir así lo que en lógica de proposiciones es una función de verdad o *función proposicional*: una expresión lógica que menciona una o varias variables, que son sus argumentos, y cuyo valor de verdad (1,0) está determinado por los valores de los componentes.

Hay muchos tipos de funciones de verdad. En primer lugar, las funciones monoargumentales, compuestas únicamente por una variable proposicional precedida del negador: -p. El valor de esta función depende del valor que tome p: si p vale 1, la función valdrá 0; mientras si p vale 0, la función adquirirá el valor 1. Los demás conectores dan lugar a funciones de verdad biargumentales, como son p → q, p v q, etc. Pero, además de estos dos tipos, el uso de paréntesis nos permite la creación de nuevas funciones de verdad de modo indefinido. Así, por ejemplo, p → q y p v q, que son dos funciones de verdad biargumentales

pueden, a su vez, convertirse en argumentos de una función de verdad más compleja, como sería:

$$(p \rightarrow q) \ \& \ (p \ v \ q)$$

Al mismo tiempo, esta nueva función de verdad podría también convertirse en argumento de otra función de verdad más compleja, y así sucesivamente. Tampoco hay límite en el número de variables que pueden ir apareciendo, el cual puede ser mayor de dos:

$$[\ (p \rightarrow q) \ \& \ (\ p \ v \ q)\ ] \rightarrow (r \ \& \ m)$$

El problema de la *evaluación de las funciones de verdad* consiste en lo siguiente: si tengo una determinada función de verdad y sé también el valor que adquieren todas y cada una de las variables, pronto sabré cuál es el valor que adquiere la función. Así, por ejemplo, dada la última función de verdad que hemos construido, si p = 1, q = 0, r = 0 y m = 1, podré hacer el siguiente cálculo: $p \rightarrow q$ tiene valor 0, según la tabla de verdad del implicador p v q, por el motivo respectivo, tiene valor de verdad 1. Pero [$(p \rightarrow q)$ & (p v q)] tiene valor 0, por la tabla de verdad del coyuntor (&). La función r & m por la misma razón tndrá valor 0. El resultado final es una implicación donde tanto el antecedente [$(p \rightarrow q)$ & (p v q)] como el consiguiente (r & m) tienen valor 0. Según la tabla del implicador, el valor final de la función de verdad es 1. Podemos representar así estas operaciones:

$$(p \rightarrow q) \ \ \& \ \ (p \ v \ q) \rightarrow (r \ \ \& \ m)$$

$$1 \ \ 0 \ \ 0 \ \ 0 \ \ \ 1 \ 1 \ 0 \ \ \ \ 1 \ 0 \ 0 \ \ 1$$

donde podemos reconstruir las operaciones arriba mencionadas.

Ahora bien, con esto no hemos evaluado una función de verdad, pues sólo hemos considerado un caso posible; podría suceder que p, q, r y m tuviesen otros valores distintos de los que les hemos asignado. Evaluar una función de verdad significa señalar el valor de verdad que le corresponde en *todas* las combinaciones posibles de los valores de sus variables. Así, por ejemplo, para evaluar la función de verdad $(p \rightarrow q)$ & (p v q) hemos de considerar *todas* las posibles combinaciones de los valores de p y de q. Para ello podemos utilizar las tablas de verdad:

	1			3		2	
(p	→	q)		&	(p	v	q)
1	1	1		1	1	1	1
1	0	0		0	1	1	0
0	1	1		1	0	1	1
0	1	0		0	0	0	0

donde los números situados en la parte superior de la función indican el orden de las operaciones que hemos realizado: primero hemos obtenido los valores del implicador, después los del disyuntor, y finalmente, a partir del implicador y del disyuntor, los del coyuntor. El resultado de la evaluación de esta función de verdad es, por tanto, el número matricial que aparece debajo del coyuntor: 1010.

Para hacer esta evaluación de una función de verdad es necesario partir del número de variables proposicionales. En el último ejemplo solamente hemos utilizado dos: la p y la q.

Si solamente hubiera habido una, la tabla de verdad solamente hubiese tenido dos líneas, aunque la variable se repitiese varias veces. Como hemos utilizado dos variables, la tabla de verdad fue construida con *cuatro* líneas. Si utilizásemos tres variables (p, q, r) hubiésemos necesitado una tabla de verdad dotada de *ocho* líneas; si utilizásemos cuatro variables, la tabla de verdad necesitaría *dieciséis* líneas, etc. En realidad, se trata de una mera aplicación del cálculo combinatorio: es necesario un número de líneas que garantice que sean posible todas las combinaciones entre los distintos valores que tomen las variables. En general, hay una regla sencilla para calcular el número de líneas necesarias en cada caso; se trata de la fórmula 2^n, donde n representa el número de variables que aparecen en una determinada función de verdad. Así, por ejemplo, con 6 variables el número de líneas necesario sería de 2^6= 64 líneas. Como elaborar tablas de verdad de tantas líneas es muy engorroso, nos limitaremos a funciones con un máximo de cuatro variables.

Para hacer la evaluación de una función de verdad hay que tener mucho cuidado en poner a cada una de las variables los mismos valores en el mismo orden. Una vez que las variables tienen sus valores, basta con hacer las operaciones indicadas por los conectores, siguiendo las operaciones que nos da la tabla de verdad de cada uno de ellos, tal como vimos en el apartado 2.3. Es muy importante atender a los paréntesis y corchetes, pues ellos nos indican el orden de las operaciones que hemos de realizar. Los paréntesis nos indicaban así, en el último ejemplo que pusimos, que el último conector que debíamos evaluar era el coyuntor (&), dado que conectaba las funciones contenidas en cada uno de los paréntesis. Este conector que se evalúa en el último lugar y que nos proporciona el número matricial de una determinada función de verdad es denominado *conector u operador principal.*

Para escribir correctamente la tabla de verdad que nos permita evaluar una función se sigue la siguiente norma práctica: a) con una sola variable se escriben debajo de ella los dos valores 1, 0 ; b) con dos variables se escribe debajo de la primera 1100 y debajo de la segunda 1010 todas las veces que aparezca cada una de ellas; c) con tres variables se escribe debajo de la primera 11110000, debajo de la segunda 11001100, y debajo de la tercera 10101010; d) con cuatro variables se escribe bajo la primera 1111111100000000, debajo de la segunda 1111000011110000, debajo de la tercera 1100110011001100, y finalmente debajo de la cuarta 1010101010101010. Veamos un ejemplo con una sola variable:

	1		2	
(p	&	p)	↔	p
1	1	1	1	1
0	0	1	1	0

donde los números escritos sobre los conectores indican el orden de las operaciones lógicas que hemos realizado. Como puede observarse, el operador principal es la equivalencia, y el resultado de la evaluación da como resultado un número matricial compuesto sólo de unos (11); en otros términos, la función es verdadera para todos sus valores.

Veamos otro ejemplo con tres variables:

	2		1		5		4		3	
[p	→	(q	→	m)]	→	[q	→	(p	→	m)]
1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1	0	1	0	0	1	1	0	1	0	0
1	1	0	1	1	1	0	1	1	1	1
1	1	0	1	0	1	0	1	1	0	0
0	1	1	1	1	1	1	1	0	1	1
0	1	1	0	0	1	1	1	0	1	0
0	1	0	1	1	1	0	1	0	1	1
0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0

donde nos encontramos también con una evaluación que nos da un número matricial compuesto sólo de unos: 11111111. Este tipo de funciones que son siempre verdaderas, tomen los valores que tomen sus variables, son denominadas *tautologías*. Sobre su importancia para la lógica hablaremos en el siguiente apartado. Si en lugar de obtener un número matricial compuesto sólo por unos encontramos unos y ceros, entonces no tenemos una tautología, sino lo que llamamos un enunciado *sintético*. La verdad o falsedad de este tipo de enunciados depende de los valores de verdad que tomen sus variables; mientras no sepamos estos valores de verdad de las variables no sabremos nada sobre la verdad o falsedad de un enunciado sintético. Finalmente, si hubiésemos obtenido en el operador principal un número matricial compuesto sólo por ceros estaríamos ante una falsedad o *contradicción*: se trata de una función que es siempre falsa, tomen los valores que tomen las variables.

2.7. Las tautologías como leyes lógicas

Como hemos dicho, aquellas funciones que son verdaderas para todos los valores de sus variables son llamadas tautologías. Por ser siempre verdaderas tienen una gran importancia para la lógica: nos indican modos de relaciones de proposiciones que son siempre verdaderos, sean cuales sean esas proposiciones. En otros términos, una tautología es un modo de razonar siempre correcto. Cualquier razonamiento que se ajuste al esquema de una tautología es un razonamiento lógicamente válido, independientemente de los valores de verdad de sus variables proposicionales. Y esto es precisamente algo de suma importancia: las tautologías expresan entonces las *leyes* del razonamiento correcto. Si una determinada argumentación o razonamiento tiene la estructura de la tautología podemos estar seguros de su absoluta corrección, prescindiendo de sus valores de verdad.

Esto es de suma utilidad para cualquier cálculo lógico: si se trata de expresiones siempre verdaderas, las tautologías pueden ser consideradas como verdaderas *reglas de inferencia*. Así, por ejemplo, si tomamos la función (p & p) → p, y la evaluamos mediante una tabla de verdad, comprobaremos que se trata de una tautología. Y esta tautología puede ser considerada como un esquema de inferencia ya que nunca puede tener el antecedente verdadero y el consiguiente falso. Por ello nos puede servir de modelo para hacer inferencias válidas en todos los razonamientos que tengan la misma forma lógica. En cuanto regla o esquema de inferencia, la tautología que hemos mencionado podría escribirse así:

$$\frac{p \,\&\, p}{p}$$

indicando la raya horizontal la relación de inferencia entre las premisas (p & p) y la conclusión. Tomemos también como ejemplo la siguiente función: [(p v q) & (p → m) & (q → m)] → m. Si aplicamos el método de las tablas de verdad, comprobamos que es una tautología. Una vez que vemos que es una tautología, podemos considerar esta expresión como un esquema de inferencia, que tendría la siguiente forma:

$$\begin{array}{lll} p & v & q \\ p & \rightarrow & m \\ q & \rightarrow & m \\ \hline m & & \end{array}$$

donde se expresa la relación de inferencia entre las tres premisas y una conclusión. Conviene observar que el signo & de la coyunción separa unas premisas de otras. Todo razonamiento que tenga esta forma será siempre un razonamiento correcto, como por ejemplo, "*Si* tenemos que Pedro canta o baila; si Pedro canta María se enoja y si Pedro baila María también se enoja: *entonces* María siempre se enoja," que corresponde con la estructura de la tautología que hemos enunciado.

Para usar una tautología como esquema de inferencia es menester que ésta tenga la forma de una implicación o de una equivalencia (en el fondo, como hemos visto, la equivalencia no es más que una implicación doble). Los dos ejemplos que hemos puesto tenían la forma de una implicación. Pero también una tautología que tuviese la estructura de p & (p v q) ↔ p podría servir perfectamente para hacer inferencias del tipo:

$$\begin{array}{l} p \\ p \text{ v } q \\ \hline p \end{array}$$

pues la equivalencia contiene la relación de inferencia entre una antecedente (o premisas) y una consiguiente (conclusión).

Otras tautologías que no tengan la forma de una implicación habrán de ser transformadas en implicaciones para poder ser utilizadas como reglas de inferencia. Así, por ejemplo, la tautología siguiente (p v- p), también llamada principio del tercero excluido, sirve para hacer estas inferencias: si p es falso, -p es verdadero; si p es verdadero, entonces -p es falso.

2.8. Ejercicios prácticos

a) Tomando las siguientes proposiciones p = "hace frío"; q = "hace calor" y r = "está lloviendo," traduzca al castellano las siguientes proposiciones compuestas:

$$-p \ ; \ p \ \& \ q \ ; \ -r \ v \ p \ ; \ -q \ \& \ -p \ ; \ r \ \& \ p \ \& \ -q \ ;$$

$$p \rightarrow r \ ; \ p \leftrightarrow -q$$

b) Dados los siguientes valores para las variables proposicionales p = 1 ; q = 0 ; -r = 1, averiguar mediante el uso de tablas la verdad o falsedad de las siguientes funciones de verdad:

-p & -(-r)
r → -p
- (p & q & r)
- p
- (-q v -p)
q → r
(q → r) → (p & -r)

c) Dados los siguientes valores para (p & -q) = 0 ; y p = 1 ; averigüe el valor de q.

d) Dado [(p v q) & r] = 0; r = 0; y q = 1; hallar el valor de p.

e) Escriba mediante los símbolos de la lógica de proposiciones → y ↔ las siguientes proposiciones castellanas, utilizando p = aprobaré este ciclo; q = estudiaré constantemente:

- Estudiar constantemente es condición suficiente para que apruebe este curso.
- Aprobar este curso es una condición suficiente para que pueda estudiar constantemente.
- Estudiar constantemente es una condición suficiente y necesaria para aprobar el curso.

d) Traduzca a lógica simbólica las siguientes proposiciones castellanas, tomando p = hace mal tiempo; q = el bus llega tarde:

- El mal tiempo es una condición suficiente para que el bus llegue tarde.
- El bus llegará tarde si hace mal tiempo.
- Si hace mal tiempo, entonces el bus llega tarde.
- El bus llega tarde si y sólo si hace mal tiempo.
- Que haga mal tiempo es condición suficiente y necesaria para que el bus llegue tarde.

e) Compruebe si las siguientes proposiciones son tautologías, enunciados sintéticos o contradicciones mediante el uso de las tablas de verdad

-p → (p - - q)
-q → -p
-p & -q
p & (p → q)
- (- p v -q)

f) Dados los valores de verdad p = 0 ; -q = 1 ; t = 0 y s = 0 ; halle el valor de las siguientes funciones de verdad:

(p & q) v - (r v -p)
-p & [- (q v r) v - (p & (s v t)]
(-p v q) & (-r & p)

g) Demuestre mediante las tablas de verdad si las siguientes funciones son tautologías:

$(p \,\&\, q) \rightarrow (q \,\&\, p)$

$-(p \vee q) \leftrightarrow (-p \,\&\, -q)$

$[(p \vee q) \vee r] \rightarrow [p \vee (q \vee r)]$

$[p \vee (q \,\&\, r)] \leftrightarrow (p \vee q) \,\&\, (p \vee r)]$

$[(p \,\&\, q) \,\&\, r] \rightarrow [p \,\&\, (q \,\&\, r)]$

h) Convierta las tautologías del ejercicio anterior en reglas de inferencia, separando mediante una raya horizontal las premisas de la conclusión.

i) Busque alguna inferencia en castellano que tenga la misma estructura lógica que las tautologías empleadas en los dos ejercicios anteriores, dando significados a *p*, *q* y *r*.

j) Compruebe que los siguientes pares de proposiciones son equivalentes. Para ello, únalas mediante el conector de equivalencia y luego realice su tabla de verdad para demostrar que son tautologías:

p ; $-(-p)$

$(p \vee p)$; p

$(p \,\&\, p)$; p

$p \,\&\, (q \,\&\, r)$; $(p \,\&\, q) \,\&\, r$

$p \vee (q \,\&\, r)$; $(p \vee q) \,\&\, (p \vee r)$

$p \,\&\, (q \vee r)$; $(p \,\&\, q) \vee (p \,\&\, r)$

$-(p \,\&\, q)$; $(-p \vee -q)$

$-(p \,\&\, -q)$; $(-p \,\&\, q)$

$-(p \,\&\, -q)$; $(-p \vee q)$

$(p \,\&\, q)$; $-(-p \vee -q)$

k) Convierta las equivalencias del ejercicio anterior en reglas de inferencia. Recuerde que el símbolo & separa las premisas (en el caso de haber más de una), y que el implicador o la equivalencia separan las premisas de la conclusión.

l) Convierta las siguientes inferencias en funciones de verdad. Para ello una las premisas por medio del coyuntor, y después una la conjunción de las premisas con la conclusión por medio del implicador.

Por ejemplo:

$p \rightarrow q$
$-q$
$\overline{\qquad}$
$-p$

se transforma en:

$[(p \quad q) \,\&\, -q] \rightarrow -p$

Ahora usted:

$p \rightarrow q$
$q \rightarrow r$
$\overline{p \rightarrow r}$

p v q
-p
---
q

(p → q)
(r → s)
p v r
---
q v r

ll) Compruebe la validez de las inferencias del ejercicio anterior. Para ello, una vez que las ha transformado en implicaciones realice su tabla de verdad y compruebe si son tautologías. En tal caso, se trataba de inferencias lógicamente correctas.

m) Determine la validez de las siguientes inferencias según el método empleado en los dos ejercicios anteriores:

p v (q → r)
-p & -r

-q

- (p v q)
r → p

-r

p → q
r → q
---
p → -r

p → q
r → s
-p → -r
-r
---
q

p → q
(p → q) → s
-s
---
p & -q

n) Determine la validez o invalidez formal de las siguientes inferencias, utilizando el mismo método. Para ello, traduzca primero el lenguaje natural al lenguaje lógico:

Pedro baila o canta
si Pedro baila, María se enoja
si Pedro canta, María se enoja

Luego María se enoja

Es falso que haga frío y esté lloviendo
Solamente está lloviendo

Luego no hace frío

Si no viene Pedro, es que María está enojada

Luego viene Pedro o María esta enojada

Vamos a Opico o vamos a Tepecoyo
Si llueve vamos a Opico
Si hace calor vamos a Tepecoyo
Hace calor

Luego vamos a Opico

Si vienen tus amigos, nosotros combatiremos
Si nosotros combatimos, ustedes ganarán

Luego si vienen tus amigos ustedes ganarán

Si la propaganda es buena, ganaremos las elecciones
Si recibimos dinero, la propaganda será buena

Luego si recibimos dinero ganaremos las elecciones

3. Los límites de la lógica formal

Hemos considerado en los apartados anteriores qué es la lógica formal y su diferencia con otras disciplinas filosóficas y científicas. Hemos tenido también ocasión de estudiar una determinada presentación de la lógica formal en el cálculo simbólico matemático de predicados. Como hemos visto, la lógica puede ser un instrumento de suma utilidad para la ordenación del pensamiento humano (de ahí su uso en la computación) y para la evaluación de las inferencias que realizamos continuamente en la vida práctica. En este último apartado nos preguntamos por los alcances cognoscitivos de la lógica formal y por sus límites: es decir, ¿cuál es el papel que la lógica desempeña en el conjunto de los conocimientos humanos y cuál es el posible aporte de la lógica a una teoría del saber? Para esto hemos de comenzar situando a la lógica formal en el conjunto de la actividad intelectiva del hombre.

3.1. Actividad intelectiva y formalismo lógico

Como dijimos en su momento, la inteligencia humana consiste fundamentalmente en actividad sentiente. El hombre es un animal inteligente, no por su capacidad de elaborar juicios y argumentaciones más o menos lógicas, sino porque aprehende las cosas como reales. Mientras que para los demás animales las cosas son simplemente estímulos-de-una-respuesta, para el hombre los estímulos tienen el carácter de *realidad*. Un determinado estímulo no es aprehendido como simple suscitación de una respuesta, sino como algo autónomo, independiente de mí, como algo "de suyo." La realidad es este "de suyo" propio de la aprehensión humana de las cosas. Esto significa que la inteligencia, lejos de ser la facultad de razonar o cosa por el estilo, es el modo propio que adquiere la actividad sentiente en el hombre. Si todo

animal está en una actividad constitutiva, y si esa actividad consiste fundamentalmente en un proceso sentiente de interacción con el medio (estímulo-modificación tónica-respuesta), la actividad sentiente del hombre está atravesada por el carácter de realidad con que se aprehenden los estímulos. Por eso su proceso sentiente es inteligente; es decir, por eso hablamos de una *inteligencia sentiente.*

Inteligencia es pues aprehensión de realidad. Pero veíamos cómo, además de esta primera aprehensión de realidad, hay otras formas ulteriores de inteligencia: el *logos* y la *razón.* En este momento nos interesa más prestar atención al *logos,* pues la lógica formal se mueve en este nivel, y no en el de la razón. El *logos* consiste en la aprehensión de las cosas desde un *campo de realidad.* La inteligencia del hombre se mueve siempre en un campo de realidades: es el campo determinado por mis experiencias, por mi lenguaje, por mi clase social, por mi cultura, por mi formación, etc. Y es desde este campo de realidad desde donde intelijo lo que las cosas son. Es decir, para determinar *lo que es* una cosa concreta con la cual me encuentro recurro a mis experiencias con cosas semejantes, a los conceptos, a las ideas, a las opiniones que tengo en mi campo de realidad. Así, por ejemplo, digo que ese determinado ser humano con el cual me encuentro es un "cipote." Evidentemente, dispongo de tal concepto por hablar castellano (en inglés diría *boy)* en una determinada forma (un peruano o un argentino no entendería esta palabra). El campo de realidad es algo que se va construyendo social e históricamente. Y esto no sólo por lo que se refiere al lenguaje coloquial. También el científico trabaja a partir de los conceptos que tiene en su campo de realidad: un químico considera el agua como H_2O valiéndose de los conceptos que la actividad científica ha ido forjando a lo largo de su historia.

El concepto es, por eso, uno de los elementos fundamentales de los que dispone el logos. Lo que el logos hace a partir de los conceptos es *afirmar,* determinar lo que las cosas son. Como vimos en su momento, hay muchos modos de afirmar algo, y no sólo el propio del juicio predicativo indoeuropeo. Pero el juicio, en general, es una forma muy importante de afirmación. El juicio pone en relación distintos elementos que hay en el campo de realidad, entendiendo así unos desde otros. En mi campo de realidad puede haber, por ejemplo, una cosa percibida de la cual afirmo "esto es una montaña." El juicio consiste en la comprensión de algo percibido desde un determinado concepto —montaña— que ya tenía en mi campo de realidad. Igualmente, puedo decir, por ejemplo, "los hombres son mortales," poniendo entonces en relación dos conceptos ("hombre" y "mortal"). Mediante una afirmación como esa mi concepto de hombre es complementado o ampliado por el concepto de mortalidad. Pero estos juicios sencillos no son el único modo que el hombre tiene de afirmar algo. Como ya sabemos, podemos tomar varios juicios distintos y ponerlos en relación entre sí, construyendo un razonamiento o una inferencia. Si digo "todos los hombres son mortales, Juan es hombre, luego Juan es mortal," he elaborado una afirmación más compleja valiéndome de los conceptos y juicios que ya tenía en mi campo de realidad. La inferencia o razonamiento es, pues, también una forma de afirmación, aunque más compleja que el simple juicio que maneja uno o dos conceptos.

Pero lo que es importante captar aquí es que estos conceptos y afirmaciones tienen su origen en la experiencia práctica de los hombres. Ya hemos subrayado que los conceptos son algo social e históricamente construido. Del mismo modo, todo juicio y todo razonamiento es algo que el hombre construye a partir de los intereses y las necesidades de su vida práctica. La afirmación de que "todos los hombres son mortales" no es simplemente la relación abstracta y caprichosa entre dos conceptos. No se trata de que alguien haya tenido la

ocurrencia de relacionar "hombre" y "mortal" en un juicio. Se trata, por el contrario, de una afirmación que tiene su origen en la experiencia concreta y trágica de la humanidad. Es la experiencia real de la muerte, y no un mero ejercicio lógico, el que lleva a los hombres a elaborar un concepto como "mortal" y a hacer determinadas afirmaciones con él.

La inteligencia, como dijimos, es inteligencia *sentiente*. Y esto significa que surge del proceso práctico del hombre y que está siempre indisolublemente unida a él. Si la inteligencia surge de la actividad sentiente del hombre, toda forma ulterior de inteligencia (logos, razón), por más abstracta y elaborada que quiera ser, tiene siempre su origen y su fundamento en la vida práctica de los hombres. Los conceptos son *abstracciones* realizadas a partir de la experiencia. Es la experiencia de la vida, de la muerte, de la humanidad, de la explotación, de lo blanco, etc., la que me lleva a formular conceptos como "vida," "muerte," "hombre," "explotación," "blanco," etc. Y estos conceptos siempre han de ser remitidos, para su comprensión cabal, a la experiencia práctica, social e histórica, de la cual surgieron. Esto mismo podemos decir de todo juicio y de todo razonamiento: su sustrato último, la tierra de la cual toman la savia que les da significado y valor, es la vida práctica de la humanidad. Separados radicalmente de esa actividad humana, los conceptos y las afirmaciones pierden su contenido significativo y se convierten en meras formas vacías.

Pues bien, justamente esto es lo que hace la lógica formal. Podríamos decir que la lógica representa un grado máximo de abstracción. En ella, no solamente nos distanciamos de la actividad práctica para formar conceptos y afirmaciones (esto es algo que hace constantemente el logos), sino que esos conceptos y afirmaciones son separados de su contenido significativo, para quedarnos solamente con su forma, con su estructura interna. La lógica es la abstracción mayor de la que es capaz el logos. Se podría decir que la lógica formal es algo así como la sistematización y estructuralización de las distintas formas de afirmar de las que el logos es capaz. Ya no interesa *lo que* se afirma, sino el *modo* cómo se afirma. Ya no interesan los significados de los conceptos que se usan, sino las meras formas de relacionarse los conceptos. No las relaciones concretas que se pueden dar entre un concepto y otro (por ejemplo, la relación concreta que hay entre vida y muerte), sino la pura forma de relacionarse cualquier concepto —fuera de su significado— con otro. El que la lógica sea una disciplina formal significa entonces lo siguiente: si la inteligencia es una actividad práctica y el *logos* es una forma concreta de la inteligencia, puede haber un tratamiento puramente formal de esa actividad intelectiva, esto es, una disciplina que estudie, no las actividades concretas que realiza el *logos*, sino los meros esquemas de esas actividades. No interesan, por ejemplo, las relaciones concretas que se dan entre los distintos significados de una inferencia, sino el mero esquema o ley según el cual se infiere algo. La lógica es la disciplina que atiende a la actividad del logos desde un punto de vista formal.

De este carácter formal se derivan la grandeza de la lógica y también sus limitaciones. Situarse en un plano formal tiene el gran valor de proporcionar un estudio de enorme *universalidad*. Con las leyes de la lógica tenemos unos esquemas vacíos que son aplicables a cualquier contenido. Dicho con el lenguaje de la computación, al que tanta aplicación tiene la lógica, los puros esquemas lógicos sirven para procesar cualquier información. Cualquier razonamiento puede ser ordenado lógicamente prescindiendo de sus contenidos concretos. Y esto convierte a la lógica en un arma *crítica* poderosa: el lógico se distancia de los significados para atender sólo a la forma de las afirmaciones. Esto le da una gran independencia respecto a todo significado: desde el punto de vista del lógico no hay afirmaciones que valgan más que otras por sus significados. No importa quien haya dicho algo, no importa que las

palabras que haya utilizado sean muy interesantes, muy bonitas o muy grandiosas, no importa en qué momento o por qué lo haya dicho: el lógico se limitará a analizar la forma de un determinado razonamiento y a señalar su incoherencia cuando no cumpla con las leyes formales de la lógica. Este carácter crítico ha llevado a muchos lógicos a un cierto escepticismo en temas, por ejemplo, de religión o de filosofía; según ellos, en estos ámbitos se hacen afirmaciones que no cumplen con las leyes del discurso lógico.

Este carácter crítico de la lógica tiene sin duda un gran valor en cuanto que puede ser una ayuda importante para liberarnos de los engaños del discurso y de la propaganda, de las palabras hermosas y grandiosamente pronunciadas: un análisis atento de la estructura de muchas argumentaciones nos serviría para demostrar que se trata de verdaderas *falacias* lógicas, es decir, de argumentos aparentemente válidos, que no resisten un análisis riguroso. Así, por ejemplo, si alguien dijese que "Querer la democracia implica querer el bien del pueblo; hay algunos que no quieren la democracia, luego esos no quieren el bien del pueblo," estaría cometiendo una falacia lógica. Basta con la aplicación de nuestros conocimientos para demostrarlo. Sea "querer la democracia" = p y "querer el bien del pueblo" = q. Entonces la inferencia falaz tendría esta forma:

$$\begin{array}{l} p \rightarrow q \\ \underline{-p} \\ -q \end{array}$$

que se traduciría en la siguiente función de verdad, con sus tablas:

[(p	→	q)	&	–	p]	→	–	q
1	1	1	0	0	1	1	0	1
1	0	0	0	0	1	1	1	0
0	1	1	1	1	0	0	0	1
0	1	0	1	1	0	1	1	0

donde se ve que el número matricial del operador principal (1101) indica que esa afirmación no siempre es verdadera. Dicho en lenguaje natural, aunque querer la democracia signifique querer el bien del pueblo, se puede querer el bien del pueblo de otros modos distintos al de la democracia.

Sin embargo, aunque la lógica, por ser formal, puede convertirse en un instrumento de análisis enormemente libre de las convicciones y de los argumentos comúnmente aceptados y con ello puede liberarnos de muchos engaños, esta enorme distancia que la lógica se toma respecto a los contenidos y a los significados concretos significa también una gran limitación. La lógica, por estar distanciada de los contenidos concretos, se distancia también de la actividad práctica de los hombres, que es donde brota la significación y todo el contenido de la inteligencia. Evidentemente, esta distancia no es total, pues la misma forma lógica es algo que se ha constituido a partir de la vida práctica de la humanidad. Si los hombres piensan según leyes lógicas (o, al menos, lo intentan) es que, evolutivamente, han adquirido esta capacidad. Y esta capacidad de pensar lógicamente se desarrolla mediante un aprendizaje que está social y culturalmente condicionado: no en todas las culturas ni en todas las capas sociales se cultiva del mismo modo el razonamiento lógico. Las leyes lógicas no son algo caído del cielo, sino algo que pertenece a la estructura concreta de la inteligencia humana, a la estructura concreta del logos.

Lo que sucede es que la lógica puede olvidar este origen de su actividad en la vida real de la humanidad. En cierto modo, es algo que tiene que hacer el lógico, pues su disciplina es una disciplina formal. El matemático, cuando hace sus operaciones, no tiene por qué estar pensando en el origen evolutivo de su inteligencia ni en los factores sociales de sus ideas: de ello no depende la validez o invalidez de sus teoremas. En lógica se exige a quien la practica la concentración en un trabajo formal, y no una consideración filosófica sobre sus orígenes. Esta es una tarea que ya corresponde al filósofo, y no propiamente al especialista en lógica. Lo que sucede es que inevitablemente todo hombre, el lógico incluido, dé una interpretación filosófica, aunque sea rudimentaria, de su actividad. Es más, muchos grandes lógicos de todos los tiempos han sido, al mismo tiempo, filósofos. Por esto han realizado interpretaciones teóricas sobre lo que es últimamente la lógica, sobre cuál es su valor cognoscitivo, sobre cuál es su correspondencia con la realidad, etc. Entonces es cuando puede suceder algo muy peligroso. Al interpretar la propia tarea, lo que es una abstracción metodológica (es decir, el prescindir de los contenidos del pensamiento para considerar sólo sus reglas formales) se puede convertir en una tesis filosófica, afirmando, por ejemplo, que las leyes lógicas tienen realidad y consistencia con independencia del mundo sensible en el cual sólo son "descubiertas," pero no construidas. Aquí estamos ya ante una interpretación filosófica de la lógica. Concretamente, ante una interpretación *formalista.*

El *formalismo* es, fundamentalmente, una interpretación *idealista* de la lógica. El formalista interpreta el carácter formal de la lógica de un modo ideal. Una cosa es que la lógica haga abstracción de los contenidos del razonamiento y otra cosa es afirmar que no tiene nada que ver con ellos. El formalista, basándose en este carácter formal, niega que la lógica tenga su origen en la vida y en la inteligencia de los hombres. Para él, el mundo de la lógica es un mundo totalmente independiente del mundo práctico y empírico. La verdad de la lógica es pues, para los formalistas, una verdad *a priori*, que no ha surgido históricamente de la vida práctica de la humanidad. Es más, para el formalismo, toda verdad ha de ajustarse a los cánones y a las exigencias de la lógica. La lógica se convierte de este modo en el *criterio* de toda verdad. Para los formalistas no tiene sentido hablar sobre el fundamento de la lógica en la vida real, pues para ellos es la vida real la que se ha de someter al análisis lógico. El mundo de la lógica es, pues, para ellos, un reino autónomo, que no puede ser juzgado nunca desde fuera. Para ellos, toda valoración da la lógica ha de hacerse desde la lógica misma. El formalismo es, pues, la afirmación de la independencia de la lógica respecto a la praxis humana y la exigencia de sometimiento de toda verdad a las leyes de la lógica.

Como hemos venido viendo hasta aquí, esto es ante todo una falsedad: toda actividad inteligente del hombre nace de su vida práctica, de su actividad sentiente, y desde ella puede ser considerada. Pero, además el formalismo entraña ciertos peligros para la filosofía.

3.2. Peligros del formalismo como tesis filosófica

Es importante resaltar que aquí nos vamos a referir a las posibles interpretaciones erróneas de la lógica formal. La lógica formal misma es una disciplina con su propio objeto y métodos, que no tiene más errores que los que pueden aparecer en los cálculos que realiza. En cambio, el formalismo como tesis filosófica sobre la independencia de la lógica formal respecto a toda otra verdad sí es una interpretación equivocada de los logros de la lógica formal.

a) El primer peligro, al que ya nos hemos referido, es el **subjetivismo idealista:**

se interpreta la lógica como algo autónomo, independiente de toda actividad y realidad concreta, que sólo debe su verdad a sus propias leyes. En el fondo, esto es consecuencia de creer que la inteligencia humana es algo independiente de toda realidad y de toda actividad práctica. Los sentidos y la actividad sentiente se consideran como algo superfluo, que a lo más suministra datos para que trabaje el entendimiento del hombre. Pero el entendimiento no se debe más que a sí mismo, fuera de toda realidad. La tesis de la independencia de unas supuestas "ideas eternas" encaja perfectamente con las pretensiones del formalismo: las leyes lógicas existen independientemente de la realidad.

b) **El segundo peligro,** también mencionado, es el del **logicismo.** Por logicismo se entiende la pretensión de que las únicas verdades válidas son las que se someten a las exigencias de la lógica. No hay más verdad que la verdad lógica: la verdad que se deriva del sometimiento riguroso a las reglas de la lógica formal. Contra esta tesis hay que afirmar que, como ya vimos en el capítulo anterior, las verdades más radicales *no* se fundan en el uso de conceptos, juicios o razonamientos. Hay una verdad radical, que denominábamos *verdad real,* que consistía en la presencia inmediata de las cosas ante la inteligencia. Dicho en otros términos, la actividad sentiente del hombre posee un tipo de verdad primigenio: el de la misma praxis donde el hombre entra en relación directa con el mundo. Toda otra verdad parte de ahí y se funda en ella. La verdad que tan rigurosamente sistematizan las leyes de la lógica es la verdad del *logos,* no la verdad real o primera. Por eso, lejos de someter toda verdad a la lógica, hay que mostrar la raíz de las verdades lógicas en la vida real de la humanidad.

c) **En tercer lugar,** el formalismo suele ir unido a un cierto **atomismo filosófico.** En filosofía atomismo es aquella teoría sobre la realidad que considera que el mundo es un mero conjunto o suma de cosas reales (átomos o partículas) independientes una de otras. La lógica formal, claro está, no hace interpretaciones sobre el mundo, pues pretende limitarse a las leyes del razonamiento. Pero la lectura que el formalista hace de la lógica formal pretende aplicar al mundo los esquemas de la lógica. En lógica como hemos visto, las variables proposicionales (p, q, r, m, n,) conservan siempre su valor a lo largo de una determinada inferencia. Así, por ejemplo, p no cambia ni deja de ser p porque en la primera premisa esté implicando q y en la segunda esté en conjunción o disyunción con r. El valor de p es independiente de las relaciones que mantenga con otras variables. Lo que hace el formalista es pensar que el mundo real, para someterse a las exigencias de la lógica, tiene que estar compuesto también de cosas independientes (átomos) que no se alteran por sus relaciones con otras cosas.

En realidad, esta tesis, que en cierto tiempo defendieron Russell y Wittgenstein, es inaceptable para todo filósofo que piense que no es la lógica quien tiene que definir las estructuras reales del mundo. Sólo un enorme logicismo que exagere el valor de las verdades lógicas puede conducir a este atomismo. La realidad, tal como se presenta a la experiencia del hombre, no tiene carácter atómico, sino carácter estructural. En ella, las notas de la estructura tienen una fuerte dependencia unas de otras, de tal modo que cada una sólo es lo que es por su vinculación a las demás: los ojos verdes de una persona, por ejemplo, no son nada fuera de su vinculación con toda la estructura de su organismo. La lógica formal, para poder sistematizar el razonamiento, simplemente convierte cada nota en una variable, y puede por ello llevar al filósofo a creer ingenuamente que las cosas se comportan en la realidad como las variables en la lógica.

d) **En cuarto lugar,** el formalismo o interpretación filosófica de la lógica formal suele

estar unido a un cierto **inmovilismo.** Para la lógica formal es necesario considerar las variables que utiliza como algo *estático,* siempre idéntico a sí mismo. Para la lógica simbólica, p $\leftrightarrow$ p siempre y en todos los casos. De otro modo, caerían por tierra la mayor parte de las leyes que maneja: el principio de *identidad* es un principio lógico fundamental. Para la lógica formal, p equivale siempre a p. La interpretación filosófica de la lógica formal, es decir, el formalismo, convierte este modo de trabajar de la lógica en una tesis sobre el mundo real. El mundo no sólo se entiende como compuesto de cosas reales independientes unas de otras (atomismo), sino que insiste en que esas cosas reales no cambian, son inmóviles, siempre iguales a sí mismas. No es posible, para el formalista, que algo sea bueno y malo, joven y viejo, blanco y negro. El formalista se apoya en la tautología formal (-(p & -p), que afirma la imposibilidad de la contradicción, para negar que en el mundo real sea posible la existencia de cosas contradictorias, opuestas, enfrentadas unas a otras.

Pero esta tesis supone una enorme distorsión de la realidad. Evidentemente, si consideramos que toda verdad se ha de ajustar al modelo de la lógica formal, es necesario excluir la contradicción y el movimiento del mundo real. Sin embargo, esta tesis *logicista* olvida de nuevo algo fundamental: la verdad primera es la verdad real, la verdad que se da en la mera actividad sentiente del hombre, la verdad de su contacto práctico inmediato con las cosas. Y en este trato, tanto las cosas reales como el hombre mismo están en constitutiva actividad y movimiento. Desde el punto de vista de la inteligencia sentiente, tanto el hombre como las cosas aparecen, no como estáticas, sino como constitutivamente *dinámicas.* Toda realidad que aprehendemos está en proceso de cambio, de alteración, de transformación, de maduración, de crecimiento. Como ya decía Heráclito, "es imposible bañarse dos veces en el mismo río;" ninguna realidad permanece inmóvil e inmutable, ninguna realidad la encontramos dos veces idéntica a sí misma. Ser real es ser constitutivamente dinámico, como veremos más adelante.

Si en el mundo hay movimiento, transformaciones y conflictos es natural que los juicios humanos alberguen dentro de sí la contradicción. Si algo cambia, quiere decir que es posible aplicarle conceptos distintos e incluso contradictorios entre sí. Es posible que tanto la tesis de que "Pedro es joven" como la de que "Pedro es viejo" (p y no p) sean verdaderas según el tiempo y el momento de su aplicación: la realidad de Pedro no es una realidad inmóvil, siempre idéntica a sí misma, sino en continua evolución. Y esto que decimos de Pedro se puede decir de toda otra realidad natural, humana o social: las cosas son dinámicas y esto significa que la inteligencia que quiera captar adecuadamente el mundo real tiene que estar abierta al cambio y a la transformación de las realidades de las que habla.

Esto no significa que la lógica formal, por considerar las realidades según el principio de identidad, sea inválida o falsa. Evidentemente, como hemos visto, las construcciones de la lógica formal son muy importantes y de suma utilidad. Con ellas es posible realizar análisis muy interesantes de la estructura de los razonamientos humanos. Pero si la lógica formal no es falsa, sí es limitada. Constituye una sistematización, una "cristalización" más bien estática de un mundo y de una inteligencia que son dinámicos y están sometidos a cambios continuos. Esto quiere decir que, si bien la lógica formal tiene una cierta validez, su validez es sólo parcial. Así, por ejemplo, puede ser perfectamente aplicada a realidades que cambien de un modo suficientemente lento para que el dinamismo de lo real no contradiga el carácter estático de una determinada construcción formal.

* * *

Pero esto nos lleva a un nuevo tipo de cuestiones: hemos visto hasta aquí los peligros del formalismo. Pero la consideración de estos peligros nos ha puesto también ante los ojos la limitación de la lógica formal: ello significa la necesidad de caracterizar mejor esta limitación y también la necesidad de preguntarnos por otros usos de la inteligencia que puedan superar tal insuficiencia.

3.3. Insuficiencia de la lógica y el papel de la dialéctica

En los estudios lógicos de nuestro tiempo es cada vez más frecuente el tema de las insuficiencias internas de los sistemas formales. Los *teoremas de Goedel y Church*, así como el problema de las paradojas lógicas, ponen muy en cuestión la pretensión formalista de reducir toda verdad a una verdad lógica. Goedel demostró, por ejemplo, la imposibilidad de los sistemas formales para dar cuenta de sí mismos, es decir, para demostrar, sin salirse del sistema, la no existencia de contradicciones. Las *paradojas* lógicas constituyen también una grave dificultad interna para el formalismo o, mejor, la imposibilidad de sistematizar formalmente todo el pensamiento humano. Una paradoja es un razonamiento correcto en el cual se obtienen conclusiones contradictorias a partir de premisas verdaderas. Un ejemplo clásico de paradoja es, por ejemplo, la de Epiménides el mentiroso: un cretense que afirma que todos los cretenses son siempre mentirosos: ¿lo son realmente o nos miente Epiménides....?

Nosotros no vamos a considerar la insuficiencia *interna* de los sistemas formales (es decir, su incapacidad de auto-fundarse, la existencia de contradicciones en su interior), sino sus insuficiencias *externas*: es decir, la necesidad de que el razonamiento lógico sea complementado con otros tipos de intelección que de algún modo alcancen realidades y problemas de los cuales la lógica, por sí misma, no puede dar respuesta.

a) Una primera insuficiencia externa, a la cual ya nos hemos referido, es la que se funda en el divorcio entre la lógica y la actividad real de los hombres. Se trata de un divorcio en cierto sentido doble: en primer lugar, es una separación de la vida práctica de la que surge toda actividad intelectiva y de la que surge, por lo tanto, el logos; y además, en segundo lugar, es una separación respecto a los contenidos de los conceptos que el *lógos* maneja, para quedarse solamente con la pura forma de las inferencias. Esto significa no sólo un peligro de formalismo, sino también una *insuficiencia cognoscitiva:* la lógica no es una disciplina que sirva para aumentar los conocimientos humanos. A lo sumo, sirve para organizar los conocimientos que ya se tienen y para extraer consecuencias de los mismos. Pero la verdad de esas consecuencias no la puede demostrar la lógica, sino que necesita del uso de los experimentos, es decir, la vuelta a la vida sensible. La lógica por sí misma se mueve en un nivel tan formal que solamente proporciona lo que hemos denominado tautologías, es decir, equivalencias en las cuales el segundo término solamente re-formula lo que ya está dicho en el primero. Se trata, por ello, de identidades formales que no proporcionan un aumento estricto de nuestros conocimientos del mundo real. Sólo la experiencia práctica aumenta los contenidos de nuestro conocer.

b) Una segunda insuficiencia externa, a la cual nos veníamos refiriendo en el apartado anterior, es la que se deriva de las *contradicciones entre el mundo real y los esquemas lógicos*. Si el mundo real está en movimiento y en cambio, esto supone, de un modo o de otro, la contradicción con los sistemas formales en los cuales funciona el principio de iden-

tidad. En un sistema formal hay que presuponer siempre que p ↔ p. Pero en el mundo real, aquello que puede ser representado por p no es nunca algo fijo e inmutable, sino algo dinámico, sujeto a cambio, que puede llegar a ser algo totalmente distinto de lo que era. Por eso, aunque la lógica formal puede ser muy apta para representar las principales leyes del razonamiento humano, es insuficiente si se pretende que representa el mundo real.

Pero esto no es un problema exclusivo de la lógica formal. Si así fuese, no sería muy importante, pues en principio la lógica no está hecha para representar el mundo, como pretenden algunos formalistas, sino para sistematizar el pensamiento. El problema es que las contradicciones que pueden aparecer en el nivel de la lógica cuando se pretende que refleje el mundo aparecen también en cualquier actividad del logos: el logos está sujeto a contradicciones. En realidad no es extraño que suceda así. Como hemos dicho, el logos se mueve en el campo de la realidad creado por la aprehensión humana. En el campo de realidad se hacen presentes las realidades físicas, sociales, culturales, etc., con las cuales una determinada inteligencia se encuentra en un cierto momento histórico. Pues bien, todas las realidades que hay en ese campo de realidad son dinámicas, están en continua transformación y devenir. Las realidades físicas, sociales, culturales, no son estáticas, sino constitutivamente dinámicas. Es más en muchas realidades, sobre todo en las realidades sociales, nos encontramos continuamente con la existencia de conflictos y oposiciones. Las realidades con las que trata el logos son realidades dinámicas y conflictivas.

Y esto supone la aparición de contradicciones entre los conceptos y las afirmaciones que el logos realiza. Si el mundo estuviese compuesto de realidades atómicas e inmutables no habría muchos problemas para el logos: bastaría con darle a cada realidad un nombre, constituyéndose así unas relaciones unívocas concepto-cosa. Desgraciadamente el mundo es más complejo de lo que se imaginan los atomistas. El logos tiene que forjar conceptos y hacer juicios de realidades que se encuentran en continuo cambio y devenir. Por eso es inevitable que los conceptos que maneja entren en contradicción entre sí: los conceptos que elaboramos tienen un cierto carácter estático que no refleja perfectamente el devenir de lo real: Pedro en cierto sentido es *joven*, pero en otro sentido es *viejo*. La luz del sol en cierto sentido es *beneficiosa*, pero también es *perjudicial;* depende del punto de vista, del momento en que se haga la afirmación, etc. Lo mismo sucede con todas las afirmaciones que los hombres realizan: el devenir del mundo real puede hacer que dos juicios verdaderos sean contradictorios. Cualquier afirmación humana (p. ej. "Pedro es chele," "la democracia es el mejor régimen político," etc.) es válida desde cierto punto de vista y en determinadas circunstancias, pero no tiene por qué reflejar absoluta y definitivamente toda la realidad: son afirmaciones parciales, provisorias. Pedro es chele si lo comparamos con Juan, pero no si lo comparamos con Luisa; la democracia es un buen régimen político si refleja verdaderamente el sentir del pueblo y le permite la participación, pero esto no siempre coincide con lo que se llama democracia.

La presencia de contradicciones entre los conceptos y los juicios que el logos elabora va a poner en marcha lo que podemos denominar la *dialéctica de la razón*. El logos, habiéndose encontrado con contradicciones en sí mismo, es incapaz de entenderlas y de explicarlas. Las contradicciones entre los juicios que ha elaborado (beneficioso y perjudicial, joven y viejo) no se pueden separar en el nivel de logos. El logos, como dijimos, trabaja dentro de los límites de un determinado campo de realidad, constituido por las cosas que están presentes en la aprehensión humana, por los conceptos y juicios que ha ido recibiendo del lenguaje y de la cultura, y por los que ha elaborado personalmente. Para comprender por qué el sol es

beneficioso y es también perjudicial o para comprender por qué la democracia es o no recomendable, el logos necesita ir más allá de sí mismo. Es menester realizar una teoría, una explicación racional, que nos aclare qué es la democracia, qué son los rayos solares, etc. Y esto ya es algo que no hace el logos, sino que lo hace la *razón,* como vimos en el capítulo anterior. La razón es la marcha desde el campo de mi aprehensión hacia lo real en profundidad, hacia lo que las cosas realmente son en el mundo. Ya no basta con experimentar el beneficio o el perjuicio del sol y decir hoy "el sol es bueno" para decir mañana lo contrario. Ahora es necesario estudiar la luz solar, la piel humana, su metabolismo, etc. Solamente después de ese estudio podré comprender por qué el sol unas veces tiene efectos beneficiosos y otras veces efectos perjudiciales. La razón es la superadora de las contradicciones mediante un esfuerzo de profundización.

Es importante caer en la cuenta que esta *superación* de las contradicciones no se hace sacrificando un polo de la misma. La solución no es decir: el sol es siempre beneficioso y nunca perjudicial o viceversa. No: si hemos llevado a cabo un verdadero estudio racional, entenderemos por qué unas veces es beneficioso y otras perjudicial. Las contradicciones no se superan negando uno de los polos, sino asumiéndolas en un nivel más radical: no se superan en el logos, sino en la razón, en el estudio de la realidad profunda de las cosas. La solución no es tampoco, por poner otro ejemplo, decir que la democracia siempre es buena o siempre es mala. Lo propio de la razón será elaborar una teoría de la historia humana y una teoría política que muestre en qué sentidos y por qué en unos casos la democracia es muy recomendable y por qué en otros casos no es más que una farsa. La contradicción no es negada, sino superada. Superar significa profundizar, buscar un punto de vista más radical que permita ver los dos polos de la contradicción desde su fundamento último en la realidad: los dos polos quedan *comprehendidos,* abarcados desde su razón última. La superación racional de las contradicciones significa, por tanto, lograr una comprensión de la realidad profunda de un problema que explique sus aparentes contradicciones en el nivel del logos.

Para algunos filósofos como Henri Lefebvre la disciplina que estudia esta actividad superadora de la razón ha de denominarse *lógica de la esencia,* pues en ella la razón supera las consideraciones superficiales de la realidad y busca las notas últimas o esenciales de cada cosa: los rayos del sol, por ejemplo, ya no se consideran como meros fenómenos sensibles que tienen repercusiones sobre mi piel, sino en sí mismos, en su realidad última, como chorros de fotones, pongamos por caso. La razón, a diferencia del logos, no se contenta con considerar las cosas tal como se presentan en mi campo de realidad, sino que trata de superar mi campo de realidad para saber cómo son esas cosas realmente, fuera de mí, en su realidad última y profunda. Y averiguar lo que es algo en su realidad última equivale a detectar sus notas radicales, aquellas notas que fundan la realidad de algo, que determinan por ejemplo a la luz solar a tener tales o cuales efectos sobre los hombres. Dicho en otras palabras, la razón indaga la esencia de las cosas. No se trata. cuando hablamos de esencia, de algo abstracto, de una especie de concepto inmóvil, tal como aparece en las presentaciones idealistas de la esencia: la esencia es un sistema de notas reales materiales que fundan radicalmente lo que una cosa es y su devenir. Volveremos en el siguiente capítulo sobre el tema de la esencia.

Aunque la razón indague la esencia de las cosas, el término "lógica de la esencia" no es muy afortunado. Y es que, propiamente ya no estamos ante una lógica, sino ante algo distinto. Hemos superado, en primer lugar, la lógica formal y, en segundo lugar, el *logos* mismo, incapaz de explicar las contradicciones. Ya no estamos ante una lógica, pues la razón ha superado el logos mismo en busca de la realidad profunda o esencial de las cosas. Por eso

tampoco es muy correcto hablar de *lógica dialéctica,* aunque sea correcto lo que con ella se quiere decir: el objeto de la llamada lógica dialéctica ya no es ni la lógica formal ni el logos, sino la actividad indagadora, radicalizadora y superadora de la razón humana. Más que de "lógica dialéctica" habría que hablar, más exactamente, de *dialéctica racional* o simplemente de dialéctica. La dialéctica estudia la superación de las insuficiencias de la lógica formal y del logos en general mediante la actividad de la razón.

Y es que la razón misma, como hemos visto, tiene un carácter *dialéctico.* La dialéctica, contra lo que los idealistas de todo pelaje suelen pretender, no es propiamente un carácter de lo real sino, ante todo un carácter de la actividad racional. La razón, en su indagación de lo que sea la realidad profunda de las cosas, procede de un modo dialéctico: ante todo, la razón es dialéctica porque constituye, como hemos visto, una superación de las contradicciones que se dan en el logos mediante la búsqueda de un nivel más radical. Las antítesis que aparecen en el *lógos* son superadas por *síntesis* que la razón logra en un nivel de más profundidad. Pero no sólo por esto es dialéctica la razón. El carácter dialéctico de la razón se muestra también en el hecho de que este proceso es interminable. Una vez que la razón alcanza una determinada síntesis que le permite comprehender las antiguas contradicciones desde un nivel más radical, esta nueva síntesis pasa al patrimonio del logos. Las teorías científicas, las explicaciones sociológicas, todos los estudios racionales del mundo real, una vez realizados por la razón, pasan a formar parte del lenguaje y de la cultura, pasan a formar parte del campo de realidad del cual los hombres disponen en un determinado momento histórico, pasan al logos. Pero, por eso mismo, todas las teorías y construcciones racionales son susceptibles de ser nuevamente superadas.

De hecho, esto es lo que sucede con toda construcción de la razón humana. Pensemos por ejemplo en la economía política de Marx. Marx se encontró con que la economía de su tiempo era incapaz de explicar una contradicción. Por una parte, era una tesis económica comúnmente aceptada el llamado *intercambio de valores equivalentes,* dicho en otros términos, de que en el mercado capitalista todo intercambio se realiza entre mercancías que tienen el mismo valor porque en ellas se ha puesto la misma cantidad de trabajo. Pero esta teoría, válida en principio, contrasta con un hecho real, la creación continua de beneficio: ¿cómo es posible que haya siempre un *beneficio* para el capitalista si en el mercado sólo se intercambian valores equivalentes? Si uno intercambia valores equivalentes nunca podrá aumentar su capital; siempre tendrá el mismo. La superación marxiana de la economía de su tiempo consiste fundamentalmente en haber logrado superar esta aparentemente contradicción mediante su teoría de la *plusvalía.* En términos sencillos esta teoría significa que se conserva la ley del intercambio de valores equivalentes pero, a la vez se explica el beneficio a partir de la explotación capitalista: el intercambio entre el capitalista y el trabajador es desigual y ahí es donde radica el origen del beneficio y del crecimiento del capital.

Es decir, la ciencia procede mediante un proceso de profundización en el cual las viejas teorías científicas, sin ser simplemente negadas (la tesis del intercambio de valores equivalentes se mantiene, pero integrada en una teoría más radical) son continuamente superadas por otras más abarcantes. Y esto significa que toda teoría científica puede ser también dialécticamente superada y corregida por otra más radical. Basta con pensar en las teorías físicas, que constituyen ciertamente uno de los productos más perfectos de la razón humana. Toda teoría física, lejos de ser definitiva, puede ser siempre superada por otra más perfecta y comprehensiva, que abarque a las antiguas teorías y a sus contradicciones. La física newtoniana, por ejemplo, se encontró a principios del siglo XX con algunos hechos que no

podían ser explicados por ella, porque la contradecían. Solamente la teoría de la relatividad de Albert Einstein pudo dar cuenta de esos hechos en una teoría más radical que superaba a la vieja física. Esto no quiere decir que la física newtoniana fuese negada, sino que todas sus leyes se convirtieron en casos parciales de la nueva teoría. Se produjo una verdadera "revolución científica." Pero aunque la teoría de la relatividad ha pasado a convertirse en una construcción científica más, formando ya parte del patrimonio cultural de la humanidad, no quiere esto decir que no pueda ser superada por la actividad racional de la ciencia: nuevos hechos que la contradigan o nuevos problemas científicos pueden llevar a que sea superada por una teoría física más comprehensiva.

Esto nos indica algo muy importante: la razón, por ser dialéctica, es una actividad siempre abierta. Las verdades que la razón descubre, superando el estado anterior de cosas, no son verdades absolutas o eternas. Son más bien estados de la marcha de la razón, verdades dialécticas o abiertas, siempre susceptibles de nuevas superaciones. Afirmar que la razón es dialéctica significa, por lo tanto, alejarse de todo dogmatismo, de toda pretensión de encerrar la realidad en unas fórmulas inmutables. La realidad es constitutivamente dinámica y así ha de ser también la actividad de la razón: una búsqueda siempre crítica, superadora de lo establecido, siempre abierta a su radicalización y a su superación. Lejos de todo intento de encerrar el pensamiento humano en fórmulas vacías, hay que afirmar el carácter dialéctico y abierto del mismo.

Por esto mismo, la lógica formal, con todo su valor, ha de ser valorada como un instrumento más de los que dispone la inteligencia del hombre para analizar la realidad. Pero su alcance, circunscrito al logos, es limitado si lo comparamos con el poder dialéctico y superador de la razón: más allá de la lógica formal está la actividad racional y dialéctica.

4

Filosofía de la realidad

1. Introducción: metafísica y filosofía primera

Hemos tratado hasta aquí de problemas filosóficos relacionados con el conocimiento de lo real, la inteligencia humana y las leyes lógicas del pensamiento. Pero es inevitable que estos problemas nos lleven más allá de sí mismos. Es difícil, por ejemplo, explicar el conocimiento humano si, de algún modo, aunque sea virtual, no tenemos una idea sobre la realidad que el hombre conoce. La teoría kantiana del conocimiento, por ejemplo, era inseparable de una cierta idea de la realidad, dividida entre "fenómenos" y la "cosa en sí." Como vimos, hablar sobre la inteligencia supone siempre hablar de la realidad, entre otras cosas porque realidad e inteligencia se remiten mutuamente y se hallan en continua interacción. Por eso es menester completar la filosofía del conocimiento con una filosofía de la realidad.

Pero no es esta la única razón para adentrarnos en los problemas filosóficos que la realidad como tal nos plantea. En realidad, una teoría adecuada de la realidad tiene una enorme importancia *práctica*. Nuestra actividad está en el fondo orientada, entre otras cosas, por nuestras ideas sobre el mundo real. Así, por ejemplo, quien piense que la realidad en su totalidad es fundamentalmente estática, inmóvil, o quien piense que consiste en un movimiento cíclico, de continua repetición de lo mismo, muy probablemente se va a entregar a una praxis conservadora de lo ya dado. Por el contrario, quien entienda, por ejemplo, que la realidad en su totalidad está en continuo movimiento y cambio, y quien piense además que este cambio puede ser ascendente, es decir, introductor de mejoras cualitativas a lo largo del tiempo, con seguridad desarrollará una praxis de afirmación y confianza en el futuro, pues éste puede, en semejante perspectiva, ser fuente de novedad y mejoría. Nuestras "concepciones del mundo," nuestras "cosmovisiones" influyen por tanto poderosamente sobre el sentido último que le vamos a dar a nuestras acciones y condicionan enormemente muchas de nuestras decisiones.

Ciertamente, como hemos dicho anteriormente, las ideas surgen de la vida práctica y real de los hombres, no caen del cielo ni se originan *a priori* en la conciencia. Pero ello no obsta para que, recíprocamente, una gran parte de nuestra actividad práctica esté organizada por las ideas generales sobre la realidad que los hombres comparten. Así, por ejemplo, si se considera que el mundo real en su totalidad es un proceso puramente *casual*, azaroso, sin dirección determinada, los hombres entenderán el sentido de sus acciones de un modo muy distinto que si la realidad se les muestra ordenada o estructurada en función de determinados objetivos. Si el mundo no tiene una dirección, lo mejor será que cada quien se refugie en su individualidad y trate de salir adelante lo mejor posible. Por lo general, la idea de una realidad disgregada, sin sentido, *caótica*, suele ir unida a las ideologías de los sistemas socioeconómicos que

necesitan fomentar toda forma de individualismo para el desarrollo de la producción. Por el contrario, las personas y grupos sociales que se proponen de algún modo la transformación de la sociedad suelen necesitar de una imagen estructurada y coherente de la realidad, que dé sentido a los cambios, que los incluya en el horizonte global de la naturaleza y la historia humana. Por todo ello, el problema de la realidad es un problema fundamental en la filosofía de todos los tiempos: justamente en este punto es donde se encuentran las claves más generales para la orientación de la actividad humana. Sabiendo lo que es la realidad en su totalidad, cuál es su estructura, cuáles son sus tendencias, etc., sabremos inmediatamente mucho sobre nosotros mismos, que somos una parte de esa realidad, y sobre lo que en ella y con ella podemos hacer.

Esta interrogación por la realidad en su totalidad es lo que los filósofos de todos los tiempos han denominado preguntas por lo *trascendental.* Pero es menester entender correctamente lo que se denomina trascendental en filosofía. No es lo mismo trascendental que *trascendente.* Trascendente es lo que trasciende, es decir, lo que está más allá y supera lo inmediatamente dado al hombre. Así, por ejemplo, se dice del Dios cristiano que es trascendente porque de algún modo "sobrepasa," está más allá de los planes y cálculos humanos. Del mismo modo, el realista sostiene que la realidad es trascendente a su subjetividad, porque está "más allá" de la misma, es independiente del sujeto. Pero cuando decimos que la filosofía se pregunta por lo trascendental de la realidad estamos hablando de algo muy distinto, al menos en principio.

El objeto primero de la filosofía no es lo que está más allá de la realidad lo que trasciende al hombre, lo que nos supera. La filosofía comienza por ser una reflexión sobre la realidad que nos es dada, sobre la realidad *intramundana.* El problema de un Dios trascendente no es el primer tema de la filosofía. La filosofía se pregunta por lo trascendental, es decir, por *aquello en que todo lo real coincide por el mero hecho de ser real.* La filosofía de la realidad se pregunta por la totalidad. Por eso mismo no le interesa lo que sea ésta o aquella realidad *en cuanto* realidad física, biológica o sociológica. Tampoco le interesan estos o aquellos caracteres particulares de la misma, sino que el planteamiento es el siguiente: todas las realidades, ya sean los astros, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., han de tener algo en común por el mero hecho de ser realidades. La filosofía se pregunta entonces por la realidad en cuanto pura realidad, y nada más. Dicho en otras palabras: se trata de decir qué es la realidad y cuáles son sus estructuras o caracteres más generales. Lo trascendental es justamente *aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real.* Todas las filosofías han tratado de responder de un modo u otro a esta cuestión. Así, por ejemplo, para los griegos aquello en que todo lo real coincide era la *naturaleza* o el *ser.* Para otros, lo común a toda realidad es su carácter *material,* o su carácter *dialéctico, atómico.*

Dentro del saber filosófico aparece, por tanto, una disciplina que se preocupa por indagar qué sea lo trascendental, esto es, qué es la *realidad en cuanto tal,* qué es la realidad en su totalidad. A esta disciplina, como dijimos, se le han dado nombres diversos a lo largo de la historia. Para Aristóteles, por ejemplo, la pregunta por la realidad en cuanto tal realidad era asunto de la *filosofía primera.* La denominó de este modo porque para él aquí se hacían las preguntas más radicales de la filosofía, las que tocaban a los *principios* generales de la realidad, y respondiendo a ellas se ponían las bases teóricas para tratar de la ética, la política, la lógica, etc. La pregunta por lo que sea la realidad en cuanto realidad o, como él decía, "el ser cuanto ser," servía como fundamento de toda la filosofía. Ahora bien, este nombre aristotélico de "filosofía primera" se perdió con el tiempo. Al editarse a Aristóteles siglos des-

pués de su muerte, los tratados sobre la realidad en cuanto tal fueron titulados con el término *metafísica*, que el filósofo nunca había utilizado.

Meta-física significa, en griego, "lo que está más allá de la física," es decir, lo trascendente. Y es que, en realidad, lo que algunos filósofos hacían, al reflexionar sobre las cuestiones de la filosofía primera, era metafísica. Se especulaba justamente sobre lo que está más allá de la realidad, sobre lo suprasensible. Para Platón y su escuela, por ejemplo, la realidad "verdadera" no es la del mundo sensible, sino la del mundo inteligible de las Ideas Eternas. Para el platonismo, conocer lo que una cosa es, significa saber cuál es su *idea*, cuál es su razón de ser. Ya los pitagóricos habían intuido que el mundo puede expresarse con ayuda de las matemáticas: serían las leyes, y no los datos sensibles las que mejor nos describirían el mundo y sus movimientos. Esto llevó a pensar que los *números* eran la esencia de las cosas, su verdadera realidad por detrás de las apariencias sensibles. Por eso la pregunta por la realidad se convierte, en el platonismo y en el idealismo en general, en una pregunta por lo que trasciende a lo inmediatamente dado; la filosofía primera se convierte en metafísica.

Ciertamente, entender de este modo la tarea de la filosofía primera o filosofía de la realidad puede tener consecuencias funestas para la praxis humana. La vocación del hombre es la de tratar con el mundo que le es dado para transformarlo realizándose a sí mismo. Por eso no se puede poner la misión del hombre fuera de la realidad, fuera del mundo, en un ámbito ideal separado del presente. El hacer metafísica, en este sentido idealista que acabamos de señalar, significa procurar al hombre una *alienación*, un elixir que le hace olvidar sus tareas para proponerle como "verdad" inmutable, lo temporal, lo que no puede ser cambiado, las ideas eternas.

Sin embargo, ya Aristóteles y otros filósofos griegos entendieron de otro modo la tarea de una teoría de la realidad. La metafísica de Aristóteles no trata de lo que está más allá de este mundo, de lo trascendente, sino de lo trascendental, de aquello en lo que todas las cosas coinciden por el mero hecho de existir. Y aquello en que todo coincide es para Aristóteles el ser. Como "ser" se dice en griego *ón, óntos*, el nombre que muchas veces se le ha dado a la filosofía primera o filosofía de la realidad ha sido de *ontología*.

2. La ontología y sus limitaciones

Para la mayor parte de los filósofos occidentales, aquello en que todas las cosas reales coinciden, aquello que todas ellas tienen en común, es que *son*. Lo trascendental de las cosas es el ser. Las cosas, antes de ser esto o lo otro, son primariamente *entes*. Todo aquello que participa del concepto de ser puede ser denominado ente. Pero, ¿que es más exactamente eso de "ser"?

2.1. El concepto de ser

La filosofía de la realidad se pregunta, como dijimos, por la totalidad, por aquello en que todas las cosas coinciden. Pues bien, para averiguar qué es en lo que todo coincide, se puede tomar como hilo conductor el lenguaje, el *logos* humano. Tomemos, por ejemplo, las muchas cosas que podemos decir sobre Sócrates: "Sócrates es hombre," "Sócrates es mortal," "Sócrates camina," "Sócrates duerme," "Sócrates es sabio," etc. Cuando decimos, por ejemplo, que Sócrates es hombre, le estamos atribuyendo un predicado (hombre) por el cual Só-

crates coincide con otras muchas realidades: Pedro, Juan son también hombres. Pero hay otras cosas que no son hombres: los seres materiales, los animales no humanos. Luego tomo el predicado "animal" ("Sócrates es un animal" —racional— por supuesto), luego vemos que ya hay muchas *más* que coinciden en ser lo mismo que Sócrates. Muchas más coincidirían si digo "Sócrates es un ser vivo," pues ya no solamente los animales, sino lo vegetales tienen en común con Sócrates el ser seres vivos. Como vemos, cuanto más *amplio* es el concepto, más realidades caben dentro de él, es decir, cuanto más *universal* sea, más cosas coinciden en un concepto. Si estamos buscando aquello en lo que todas las cosas coinciden, deberemos de buscar *el predicado más universal.* Es decir, todas las cosas coincidirán en un predicado que sirva para todas ellas.

De este modo habremos encontrado aquello que define más adecuadamente la realidad como totalidad. Pues bien, eso que podemos decir de todas las cosas, tanto de seres vivos, como de cosas materiales, como de animales u hombres, es que todas ellas *son,* todas ellas *existen.* En este momento podemos tomar "ser" y "existir" como sinónimos. Cada una de las cosas con las que el hombre se encuentra en su vida tiene unos contenidos determinados que la distinguen de las demás. Poco tienen de común un hombre, una planta o una piedra. Pero tanto el hombre, como la piedra o la planta existen, tienen *ser.*

Desde este punto de vista, para la ontología todas las cosas son *entes.* "Ente" significa justamente "lo que es" o "lo que tiene ser." Lo que define a la totalidad de las cosas que conocemos es el hecho de que todas son entes, pues todas tienen ser. Con esto se logra englobar la realidad bajo un único concepto. Como decía Aristóteles, "el ser es el concepto más universal."

2.2. Los modos de ser

De todo lo que conocemos podemos decir, según la ontología, que es *ente.* Las cosas sensibles son entes, es decir, tienen ser. Pero no solamente ellas. De las cosas que rebasan los límites de nuestra experiencia sensible también podemos decir que *son.* Las ideas, para casi toda la tradición filosófica occidental, tienen algún tipo de ser. Hemos visto cómo para el idealismo platónico las ideas eran la verdadera realidad, el verdadero ser. No todos los filósofos han afirmado tan radicalmente que solamente las ideas tienen ser, pero sí han tendido a afirmar que, al menos, algo de ser sí tienen, aunque sea de un modo derivado. Para la filosofía de la edad media europea, es decir, para lo que hoy se llama *escolástica* (una de las muchas corrientes ontológicas), las ideas, los números, incluso los seres de ficción como duendes o hadas tendrían algún tipo de ser. No, desde luego, como las cosas reales, sino una forma de ser especial, serían *seres de razón.* El número siete, un dragón o la idea de hombre no serían seres reales, pero sí seres de razón. Además, por otra parte, toda la ontología ha aplicado el concepto de ser a Dios: como suele decirse en el lenguaje corriente, Dios sería el *Ser* Supremo. Se trata de una forma de ser muy distinta a la de las cosas reales o a la de los seres de razón: Dios sería el único ser verdaderamente existente: los seres de razón solamente tienen ser porque los pensamos. Las cosas reales existirían porque Dios las ha creado. Solamente Dios existiría por sí mismo. Sería el ser a plenitud.

Esta es la causa de la distinción entre los distintos modos de ser. Todas las cosas son, pero no todas son de un mismo modo. No es el mismo modo de ser el de una planta, el de un número o el de Dios. La escolástica distinguió, fundamentalmente, tres *modos* de ser fundamentales. En primer lugar, el de las cosas que existen fuera de mí, que tienen ser inde-

pendientemente de que las piense o no. Es lo que llamaban el ser real o ser existente: *existencia* para ellos era lo que está fuera de mí; o, como decían, "fuera del alma, *extra animam*." En segundo lugar, estarían los seres de razón, que solamente tienen ser en cuanto que son pensados por alguien. Estos no tendrían existencia real, sino solamente serían dentro de mí, "dentro del alma." Por último, estaría el modo de ser de Dios: Dios sería el único ser que existe por sí mismo, el ser en plenitud, que no necesita de ningún otro ser que lo cree. El modo de ser más pleno sería el de Dios, a continuación el de las cosas existentes y finalmente el ser de las cosas que hay en nuestro pensamiento, los seres de razón.

Evidentemente, dentro de estos tres modos de ser fundamentales se podrían hacer más distinciones. No es el mismo el modo de ser de un hombre y el de una piedra, aunque ambos son seres existentes "fuera del alma." La escolástica siempre le ha reconocido al hombre un modo de ser especialmente privilegiado, como ser racional y libre, colocado en cierto sentido por encima de los demás seres de la creación: el hombre tendría un modo de ser *personal*.

2.3. Los trascendentales del ser

Además de los modos de ser, la escolástica y toda la ontología clásica realizaron extensos análisis de los trascendentales. Hemos dicho anteriormente que trascendental, en filosofía, significa aquello en que todas las cosas coinciden por el mero hecho de ser reales. Pues bien, para la ontología escolástica, como no puede ser de otro modo, el primer trascendental en que todo coincide es el *ente*. Además de este primer trascendental, la escolástica distinguió otros rasgos o propiedades en los que coinciden todas las cosas por el mero hecho de ser. Veamos algunos ejemplos. Para esta filosofía hay algo que se puede decir de todos los entes: todos ellos se presentan como *un* ente, como una *unidad*. Todos los entes tienen una *unidad*, si no ya no sería un ente, sino varios. La unidad es por esto una propiedad de todos los seres. Es lo que los escolásticos llamaron el *unum*. Además, en segundo lugar, para la escolástica todos los seres son *algo* a distinción de otros seres. Este ser algo distinto de otros es una propiedad también trascendental que llamaron *aliquid*. Por otra parte, en tercer lugar, todos los entes serían en cierto modo aptos para ser entendidos por una inteligencia, pues todo es en algún modo accesible al entendimiento del hombre o al entendimiento de Dios. Si pueden ser entendidos, es que todos los entes tienen una propiedad trascendental: la de ser *verdaderos*. La verdad sería otro de los trascendentales del ser. Del mismo modo se puede decir que todos los entes son deseables para una voluntad, ya sea la voluntad del hombre o la voluntad de Dios. Como se suele llamar *bueno* aquello que los hombres desean, la bondad sería la cuarta de las propiedades trascendentales del ser, algo que es común a todo ser en cuanto que ser. *Unidad, algo, verdad* y *bondad* serían los *trascendentales* de la escolástica; todos ellos derivados del primer trascendentral, el ser *ente*. (Véase 4.1., 4.3. y 4.4.)

2.4. Insuficiencia de estas categorías

a) "Ser" es un verbo indoeuropeo. Este modo de pensar ontológico es especialmente característico de la tradición occidental. Ya desde Parménides, uno de los primeros filósofos griegos, en el siglo V a Jc., se viene pensando el ser como el carácter o la propiedad común de todas las cosas, como el primer trascendental. Filósofos tan distintos como Aristóteles o Martin Heidegger en este siglo han dedicado lo mejor de sus esfuerzos a tratar de esclarecer justamente *qué es el ser*. Este empeño de la filosofía occidental en entender lo trascendental como *ente* tiene en buena medida una base lingüística. Los idiomas europeos, hoy extendidos por todo el mundo (español, francés, inglés...) utilizan el verbo *ser* con gran

profusión en todo lo referente a la definición de las cosas reales. Cuando queremos expresar de un modo objetivo lo que sabemos de una determinada cosa o de una persona, lo hacemos por lo general, con la afirmación "A es B," tal como vimos anteriormente al hablar sobre el *logos*. Los científicos se esfuerzan constantemente en hallar fórmulas que indiquen cómo *son* las realidades físicas o biológicas, y en la conversación corriente en una de estas lenguas empleamos constantemente el verbo ser para expresar nuestros juicios y nuestras opiniones. Piénsese en el número elevadísimo de veces que utilizaremos el "es" en cualquier plática. De cualquier cosa decimos lo que es o deja de ser.

Por esto no es extraño que la mayor parte de los filósofos occidentales hayan utilizado el verbo ser para referirse a lo que todas las cosas tienen en común. Se podría decir que los filósofos se han dejado seducir por un especismo gramatical: el que las lenguas indoeuropeas utilicen con prioridad el ser para articular su discurso sobre lo real no deja de ser una peculiaridad de ciertos idiomas y, por lo tanto, de ciertas culturas. Pero no todas las lenguas necesitan o usan ese verbo. Hay muchas en las que ni siquiera existe el verbo ser. Así por ejemplo, las lenguas precolombinas suelen utilizar verbos de actividad ("Sócrates siente correctamente la realidad") donde el indoeuropeo utilizaría el verbo ser (diciendo "Sócrates es sabio"). También son frecuentes las frases nominales, es decir, sin verbo ("Sócrates, sabio"), donde las lenguas indoeuropeas utilizarían juicios predicativos con el verbo ser ("Sócrates es sabio," "A es B"). Por esto, la primera dificultad de la ontología es su limitación cultural: descansa sobre el presupuesto de que hay unas lenguas más adecuadas para describir la realidad que otras. Y sobre el presupuesto de que los verbos que utilizamos para describir la realidad se corresponden con realidades realmente existentes fuera del lenguaje.

b) "Ser" es un verbo gramatical. Pero, ¿hay realmente algo fuera de mí que se pueda llamar ser? No cabe duda de que el "ser" es un elemento gramatical importante en determinadas lenguas; pero, ¿cómo sabemos que a la palabra ser le corresponde un objeto real? Podemos decir que cuando hablamos utilizamos una gran cantidad de palabras y expresiones para referirnos a objetos reales, sensibles, fuera del lenguaje. Si decimos "Sócrates," no cabe duda que hay o hubo un señor con ese nombre al cual le correspondería esa palabra. Lo mismo sucede si decimos "verde," "hombre," "gato," "profesor de filosofía," etc. No es difícil encontrar un objeto real que se corresponda a esas expresiones de nuestro lenguaje. Sin embargo, hay otras expresiones que no sirven para designar un objeto fuera del lenguaje, sino que *su uso se agota en el interior del mismo*. Si decimos "que," "de," "adjetivo," "pronombre," "verbo," "y," "para," "según," obtendremos un gran número de expresiones lingüísticas a las cuales no les corresponde ningún objeto real. Son expresiones que tienen un uso muy importante en el lenguaje que hablamos o que utilizamos para hablar sobre él. Pero su función se agota en el lenguaje: nada fuera de él puede ser señalado como aquello que estas expresiones designan.

Esto es lo que sucede con el verbo ser: su función es puramente gramatical, y no habla propiamente del mundo real. Cuando decimos, por ejemplo,"Juan es niño," podemos fácilmente encontrar un objeto real al cual le aplicamos la palabra "Juan," y también otro al cual le aplicamos la expresión "niño." Pero ninguno hallaremos al cual le corresponda la expresión "es." En realidad, el "es" no es otra cosa que un auxiliar para realizar los juicios predicativos en determinadas lenguas. Si queremos afirmar que en Juan se dan los caracteres propios de los objetos que llamamos "niños," recurrimos al verbo ser para unir ambas expresiones, y ahí termina su significado: el ser no habla del mundo real, sino que simplemente tiene una función de mediación entre las dos expresiones de un juicio predicativo.

Lo mismo sucede con el uso del verbo ser que nos ha interesado aquí: cuando decimos "Juan es" en el sentido de "Juan existe," no podemos señalar ningún objeto real al cual le corresponda la expresión "es." Encontraremos probablemente alguien a quien le corresponda la expresión "Juan," pero a ningún objeto real le corresponde el verbo "existir." Entonces, ¿qué función tiene el verbo ser cuando sirve para afirmar la existencia de algo? Ciertamente, se trata de una función muy distinta de cuando decimos "Juan corre" o "Juan canta," pues podemos señalar perfectamente actividades de la vida real a las cuales designan estos verbos. Pero no hay una actividad llamada "ser" o "existir." Cuando decimos de algo que "existe" no estamos en realidad hablando sobre las características de una cosa sobre sus actividades. En realidad, estamos hablando sobre nuestro propio lenguaje. Si decimos "Juan existe" o "Juan es" lo que estamos afirmando es que "a la expresión Juan le corresponde un objeto en el mundo de las cosas reales, sensibles." Pero entonces, aunque sin duda el verbo ser tiene significado, fijémonos en que no se utiliza para hablar de un objeto real, sino para hablar sobre la expresión "Juan." Es decir, el verbo ser es una expresión muy especial, que utilizamos, no para referirnos a una cosa o cualidad de las cosas, sino para hablar sobre la relación entre nuestro lenguaje y el mundo. El verbo ser nos informa de que a una determinada expresión ("Juan," por ejemplo) le corresponde una cosa en nuestro campo de realidad.

Pero ello significa que la función del verbo ser es puramente gramatical, y que, por lo tanto, no nos habla sobre el mundo real. Esto significa que la *ontología* en su forma clásica, la "ciencia del ser" no es un saber sobre el mundo real. Se hace muy dudoso que la realidad consista en ser, a no ser que cambiemos totalmente el sentido de esa expresión. Por ello, más allá de la ontología es necesario buscar otros tipos de teoría de la realidad. (Véase 4.5. y 4.6.)

3. Hacia otro tipo de metafísica

Como hemos visto, el planteamiento ontológico queda preso de la estructura del lenguaje, de la estructura del logos indoeuropeo. Ahora bien, como sabemos, no es la capacidad lógico-racional lo primario en la inteligencia humana. Puede que la ontología, al plantear el problema de la realidad como la búsqueda del concepto más universal que se puede predicar de algo, haya descuidado el hecho fundamental de que la forma primaria de la inteligencia es la aprehensión de las cosas como *reales*, tal como hemos visto anteriormente. La inteligencia humana y, con ello, su acceso primario a la realidad, no es razonamiento, sino actividad sentiente. Esta nueva idea de la inteligencia hace posible un planteamiento nuevo y distinto del problema de la realidad que no está más allá del mundo sensible, sino en la sensoriedad misma. Contra lo que piensa la ontología, todo hablar o predicar llega respecto al acceso primario de nuestra sensoriedad a lo real. Analizando lo real dado en nuestras aprehensiones será posible, por tanto, adoptar un nuevo concepto de realidad y también reflexionar sobre los caracteres generales de la misma. (Véase 4.2. y 4.7.)

3.1. ¿Qué se entiende por realidad?

a) Realidad es formalidad. Según la idea de inteligencia que formulamos en el capítulo 2, ésta no es más que la capacidad humana de sentir las cosas como *reales*. El animal siente todo como *estímulo-de-una respuesta*, el hombre siente *realidades*. Realidad, por lo tanto, es primariamente un modo de sentir, lo que llamábamos una *formalidad*. Las cosas, en

el sentir humano, es decir, en nuestra aprehensión, no están presentes como estímulos, sino que cuando las sentimos, las sentimos como cosas reales, independientes de nosotros, que están ahí, por decirlo así, antes de que nosotros las aprehendamos. Para un animal, por ejemplo, una presa es sólo un estímulo que pone en marcha todo un sistema de respuestas destinadas a apoderarse de ella. En el hombre, al ser mucho más débil el sistema de estímulos y respuestas, las cosas no son *signos* que ponen en marcha inmediatamente nuestra actividad, sino que, en principio, son *realidades*. Es decir, las cosas se nos muestran, en nuestra sensibilidad, como autónomas, como algo que está ahí sin formar parte de nosotros, como puras realidades a las cuales podemos dar muchas respuestas distintas, no dar ninguna, o inventarnos un nuevo modo de responder.

La realidad, es, por tanto, el modo humano de sentir las cosas. Por realidad no entendemos aquí, como a veces se suele entender, "el mundo exterior," pues en el sentir tenemos todavía puras impresiones, sin una actividad cognoscitiva desarrollada, que nos muestre cuáles son las estructuras del mundo fuera de nosotros. Por realidades entendemos en este momento solamente *la presencia efectiva de las cosas en nuestra sensoriedad*. Para la filosofía de la praxis, el momento fundamental de presencia del hombre en la realidad es justamente, como venimos diciendo, la *sensoriedad*. Por nuestra sensoriedad, esto es, por disponer de un sentir *hiperformalizado*, el hombre esá instalado radicalmente en la realidad. Esto no quiere decir, como pretenden los dogmáticos, que el hombre conozca exhaustivamente cómo son las cosas, del mundo en su totalidad, sin riesgo de error. Eso son problemas que vienen más adelante. Lo único que se dice es que el hombre, por ser un animal que ha desarrollado de un modo extraordinario su capacidad sensorial, no siente estímulos, signos de respuesta; sino que siente la presencia efectiva de cosas independientes de él, externas a su propia sensoriedad. Las cosas ya no se agotan en ser puros indicadores de respuesta: son *realidades*.

Esto distingue radicalmente a la filosofía de la praxis de cualquier ontología. Para la ontología, lo primero que el hombre entiende o conoce de las cosas es el *ser*. Ser, como vimos, ha sido para la ontología de todos los tiempos, el *concepto* más universal, pues parecía ser un concepto que se podía aplicar a cualquier realidad. En el fondo, no se trataba más que de una proyección del esquema predicativo de los lenguajes indoeuropeos sobre la realidad. Pero si la inteligencia no es lenguaje o raciocinio, sino que es primariamente sensoriedad, ya no importa tanto cuál es el concepto más universal de éste o aquel lenguaje. Lo más importante ya no es encontrar un predicado que valga para todas las cosas, sino saber cómo es que son sentidas las cosas en la sensibilidad del hombre. Y las cosas son sentidas como *realidades*, como algo dotado de una constitución propia, anterior a mí, anterior a mi sensibilidad, independiente de que yo la sienta o la deje de sentir. Más radical, más importante, anterior a todo concepto de *ser*, está la realidad efectivamente sentida por el hombre. Por eso, en lugar de entender la metafísica como ontología, hay que subrayar que la metafísica debe ser, primariamente, una *teoría de la realidad*, y que esto significa un modo totalmente distinto de concebirla.

Por de pronto, las cosas ya no son entendidas como realizaciones de un concepto, ni se piensa que lo más original de lo real sea la posibilidad de ser comprendido desde una idea. No. Lo propio de la realidad es su carácter *físico*, el hecho de no ser algo meramente "objetivo" o "conceptual," sino algo *física y realmente sentido*. La sensoriedad no es ningún carácter "mental" o "ideal" de los hombres, sino un momento de su estructura física. La realidad sentida no es tampoco una mera "imagen," sino que es algo *efectivo*, una cosa *físicamente actuante sobre mí*. La realidad es algo que al hombre se le presenta como una fuerza, como un *poder* que

se le impone. Evidentemente, no es la fuerza de desencadenar una respuesta, como en el caso del animal. En el hombre, la presencia efectiva de las cosas no significa que las cosas lo obliguen como estímulo a dar una respuesta determinada. Al contrario, su presencia física y real lo deja en la posibilidad y en la necesidad de *hacerse cargo de la realidad* de las cosas para dar una respuesta adecuada.

Pero si la realidad no me impone una respuesta inmediata, sí se me impone como realidad. La presencia efectiva de las cosas en la sensibilidad significa la necesidad inexorable que tiene el hombre de hacer su vida entre las cosas reales y físicas. Toda construcción teórica, toda ideología, solamente tiene su sentido último y su verdad si se arraiga en las cosas físicamente sentidas. Es la fuerza de las cosas, la presencia ineludible de lo real en la sensoriedad, la que obliga al hombre a tomar una postura, a actuar de un modo u otro. Ciertamente, la realidad no nos impone, como al animal, el estímulo, una respuesta determinada, pero nos pone ante la necesidad de una opción. Es el poder de la realidad sobre el hombre.

b) Realidad es estructura sustantiva. La realidad, decimos, es el modo en que quedan las cosas en nuestra sensibilidad. Pero, ¿cómo son las cosas a las que nos enfrentamos, cuáles son sus caracteres más generales? Las cosas reales quedan ante nosotros como algo autónomo, independiente tanto de nosotros como de otras cosas reales. Este es el modo como las aprehendemos. Evidentemente, esto no quiere decir que las cosas reales sean independientes entre sí, que cada una de ellas pueda separarse del resto del universo. Se trata simplemente de una autonomía relativa. Así por ejemplo, cuando percibimos a una persona o a un objeto cualquiera lo aprehendemos como algo autónomo, que *es real por sí mismo*, como algo "de suyo" real, que no necesita de nosotros para serlo. La realidad es justamente este "de suyo," este "en propio" de lo real en nuestra inteligencia.

Ahora bien, como sabemos sobradamente, nada existiría fuera de nosotros si no es vinculación con el resto del universo. El ser humano, por ejemplo, por mucha que sea su capacidad de vivir en diversos ámbitos del planeta, no podría vivir nunca sin el oxígeno, el agua, etc. Las cosas reales no son *átomos* independientes de todo lo demás, sino que se hayan en mutua dependencia. Pero lo que sucede es que todas las cosas tienen lo que podemos llamar una *sustantividad* relativa. La movilidad de los objetos, de las personas, percibida ya por el niño en sus primeros juegos con las cosas, le hace aprehender a éstas como realidades sustantivas. Sustantividad significa aquí solamente esta posibilidad de las cosas de ser tratadas prácticamente y aprehendidas en nuestra sensoriedad con cierta autonomía respecto a las demás. Pero esta autonomía no significa nunca que, en la realidad, las cosas no estén en dependencia del resto del universo. La sustantividad es sólo relativa, pues ninguna cosa debe su realidad exclusivamente a sí misma. En todo caso, puede hablarse sólo de una sustantividad estricta, no relativa: la sustantividad del universo entero. Sólo el cosmos en su totalidad es real por sí mismo, las cosas por sí mismas, tienen una mera sustantividad relativa o derivada.

La realidad que aprehendemos es, en cualquier caso, *sustantividad*. Podemos preguntarnos en qué consiste más concretamente este carácter. Para que algo sea sustantivo, es decir, para que sea aprehendido con autonomía respecto a otras cosas, necesita tener unos contenidos determinados. No cualquier contenido es sustantivo por sí mismo. Ninguno de los órganos de un ser vivo es sustantivo, pues sólo se sostienen en unidad con todo el organismo. Solamente hay sustantividad cuando tenemos la *unidad* orgánica de todo un cuerpo. Cada una de las *notas* o propiedades de una cosa necesita de las demás notas o propiedades para tener

sustantividad. El color, por ejemplo, de un objeto no es sustantivo fuera de la unidad entera de todos los elementos que integran esa determinada realidad. Sustantividad es, por lo tanto, una unidad de interdependencia y vinculaciones mutuas entre las notas o elementos de cada cosa real.

¿En qué consiste esta unidad? Se puede decir que se trata de una unidad de *estructura* o de *sistema.* En una estructura o en un sistema, cada una de las notas está por sí misma vinculada constitutivamente a las demás. Es decir, ninguna de las notas es ya real por sí misma, sino que solamente es real en unidad con el resto. Así, por ejemplo, en el caso de un organismo biológico nos encontramos con que el hidrógeno, oxígeno, carbono y todo el conjunto de los elementos químicos que entran a formar parte de un ser vivo no son ya realidades sustantivas por sí mismas, sino que la sustantividad pertenece al organismo entero, al sistema. Las notas que entran a formar parte de una cosa real ya no son sustantivas, sino que la sustantividad compete al sistema entero. En un sistema, cada una de las notas ya no es nota sin más, sino que es "nota-de" todo el sistema. No se trata de que haya un sistema y que luego vengan las notas a formar parte de él, sino que son las notas mismas, en su vinculación estructural, las que constituyen el sistema. Claro está, estas vinculaciones sistemáticas de unas notas con otras no se hacen al azar, sino que en un determinado sistema solamente pueden aceptarse unas concretas y en determinadas proporciones. El sistema, en cierto modo, es el que pone en su conjunto las condiciones. No cualquier elemento químico es aceptado como integrante, por ejemplo, de un organismo; no cualquier aleación de minerales es posible.

La unidad de las notas formando un sistema es la que constituye la realidad de una cosa. En un sistema, la prioridad corresponde en cierto modo a la unidad de las notas, más que a cada nota por sí misma, pues solamente hay una cosa real, solamente hay sustantividad, si se mantiene la unidad estructural de las notas. Cada una de las notas, por sí misma, podría no ser viable, aunque sí lo es si forma parte de la estructura. Pero esto no quiere decir que haya una realidad (el sistema) distinta de las notas, que esté, por así decirlo, *por encima* de ellas. El sistema está constituido por las notas, y sin ellas no habría tal. Es más, en una estructura cada nota, al estar constitutivamente vinculada a las demás, es vital para el sistema. La alteración de una sola nota de la estructura supone la alteración del sistema entero, dada la versión radical de todas las notas entre sí. Así, por ejemplo, en el hombre, una alteración en un órgano determinado significa modificación de todo el organismo y también de su psicología, estructuralmente vinculada al resto de las notas: un problema digestivo no es un problema del estómago, sino un problema del organismo entero y también, en ocasiones, un problema psicológico.

Esta consideración estructural de la realidad es muy importante a la hora de enfocar muchos problemas humanos. No solamente hay estructuras físicas y estructuras biológicas, sino que las *sociedades* humanas son un tipo especial de estructura. La sociedad no es, como a veces se ha pretendido, la unión de un conjunto de individualidades dispersas que un buen día deciden juntarse porque entienden que a cada uno de los individuos le puede ir mejor si colabora con los demás. No: el hombre es un ser social desde sus mismas raíces biológicas y desde su misma sensoriedad. No estamos en sociedad por casualidad, como pudiéramos no estar. Por lo contrario, el hombre solamente es hombre si forma parte de un grupo social. El ejemplo de los niños-lobos es ilustrativo: un ser humano, abandonado desde su nacimiento, por lo general es inviable biológicamente y muere. Su única posibilidad de supervivencia ha sido en ocasiones ser "adoptado" por algún animal, como pueden ser los lobos; pero entonces

el ser resultante, aunque biológicamente puede llamársele "hombre," ya no es plenamente un ser humano: no aprenderá ya nunca lenguaje ni será capaz de una postura erecta. Es decir, el ser humano solamente es tal si forma parte de una *sociedad* de hombres. No existe el individuo aislado de la sociedad, sino que ser individuo humano significa ser social. La sociedad no es, por lo tanto, un mero conjunto o una mera suma de individuos, sino una *estructura* donde unos individuos están, desde su misma raíz, vinculados a otros.

c) Realidad es dinamismo. Pero la realidad no solamente tiene un carácter estructural, sino también *dinámico*. Las notas y el sistema de las notas no son algo en modo alguno estático, sino constitutivo *devenir*. Esto quiere decir que toda realidad, por el hecho de ser real está inmersa en una actividad radical. Cuando aprehendemos intelectivamente cualquier realidad, no sólo aprehendemos *activamente* un sistema de notas, sino también una *actividad*. Todas las realidades están en actividad. Esto no quiere decir, claro está, que todas estén cambiando, no que esos cambios sean algo observable siempre a primera vista. Incluso las realidades aparentemente más inmóviles están en actividad, aunque aparentemente no cambien. El cambio no es más que el resultado de una actividad radical de lo real. Para que haya un cambio en las cosas, para que, por ejemplo, alguien que era un niño sea más tarde un adulto, se necesita que esa realidad biológica sea, ella misma, por sí misma, una realidad en devenir, una realidad dinámica, activa. Solamente si la realidad de la que tratamos es *en sí misma* activa, experimentará cambios. Estos cambios pueden no ser apreciables a primera vista, o pueden ser cambios muy lentos, pero esto no quiere decir que la realidad no sea radicalmente dinámica. Puede ser que un paisaje, por ejemplo, o una sociedad, no experimenten cambios notables, sino que esté en un momento más bien estático y estacionario. Pero esto no quiere decir que esa realidad no esté, en lo profundo, constituida por fuerzas diversas, que son dinámicas y que, más tarde o más temprano, van a provocar un cambio observable.

Esto, sin duda, es muy importante. Una consideración puramente estática de la realidad es muy útil para toda doctrina conservadora, para toda doctrina que se oponga a la evolución del hombre y de las sociedades. Sin embargo, una consideración estructural de la realidad significa, de modo más bien directo, una consideración también dinámica. Si la realidad es una estructura, es decir, un sistema de notas vinculadas radicalmente unas a otras, la realidad es también dinamismo. El que las notas no sean algo por sí mismas, sino que solamente lo sean dentro del sistema supone de alguna manera pensar las cosas, no como meras pasividades, sino como verdaderos nudos de tensiones respectivas. Toda nota está en función de las demás, y la alteración de una sola de ellas supone la ateración de toda la estructura. Si una nota está en actividad, esto significa que todo el sistema lo está. Es más, como dijimos, en realidad solamente se puede hablar de una sustantividad en sentido estricto, la sustantividad del cosmos entero. Todos los demás sistemas son, en realidad, *subsistemas* del sistema único del universo. Esto significa, por tanto que, si solamente una realidad del universo estuviera en constitutiva actividad, todo el universo lo estaría. Y así sucede de hecho: las cosas reales son constitutivamente activas, están radicalmente, en sí mismas, en devenir. El que la realidad esté en proceso y en cambio físico, biológico y social es una consecuencia inevitable del carácter mismo de la realidad. Pretender que la realidad sea estática, que no haya cambios, es oponerse al carácter radical mismo de la realidad.

3.2. La estructura profunda de la realidad

a) Las notas esenciales. Hemos dicho que realidades de apariencia estática son, en su estructura profunda, siempre dinámicas. Y es que, para conocer la estructura de lo real no basta con atender a su superficie, sino que el mismo trato con las cosas nos remite a conocerlas más radicalmente, a determinar cuál es su carácter último. El médico, por ejemplo, no puede conformarse con saber que el organismo humano es una estructura y que, por lo tanto, hay una interdependencia radical entre las distintas notas de su cuerpo. Evidentemente, hay que saber esto, y hay que saber cuales son las notas que forman parte de ese sistema. Pero ésto, aunque es muy importante, no es suficiente. Si queremos saber qué es lo que sucede últimamente en un organismo porque, por ejemplo, si nos interesa su salud, no basta con atender a su estructura, sino que, dentro de esa estructura, tenemos que hacer un *discernimiento:* tenemos que distinguir qué notas son fundamentales en ese sistema, y cuáles son las fundamentadas o derivadas. No todas las notas en una estructura tienen el mismo carácter fundamental, sino que siempre hay algunas de las cuales depende la sustantividad misma del sistema, mientras que otras son puramente consecutivas o derivadas.

Pensemos, por ejemplo, en las realidades físicas. Si queremos conocer cómo funciona un rayo de luz en determinadas condiciones, por ejemplo de difracción, y queremos saber por qué la luz se comporta de tal modo, con vistas a su utilización práctica, es de suma importancia saber qué notas materiales de la luz son las que constituyen y fundamentan el sistema. Así, por ejemplo, se puede interpretar que todas las notas luminosas (intensidad, frecuencia, etc.) dependen últimamente de unas partículas fundamentales llamadas fotones. En el caso del organismo humano, si queremos explicamos en profundidad los rasgos de su constitución y de su comportamiento, tendremos que apelar a las notas que fundamentan el sistema: por ejemplo, en el caso de un organismo biológico, este carácter fundamental puede competer a los cromosomas. Igualmente, si se quiere saber qué es últimamente una sociedad, podemos interpretar que en ella hay unos factores fundamentales, que determinan el resto de las notas: por ejemplo, la actividad económica puede ser determinante de los movimientos sociales, políticos, ideológicos de una sociedad. Es decir, en toda estructura, ya sea física, biológica o social, nos encontramos con que no todas las notas tienen la misma importancia a la hora de constituir el sistema. No tiene igual relevancia el color de los ojos de un hombre que un determinado cromosoma, pues éste último puede ser en realidad el fundamento de ese color. No tiene la misma importancia en la estructura de una sociedad la distribución de la propiedad de los medios de producción (por ejemplo, la tierra), que una declaración política de un individuo, por brillante que sea. Hay notas *fundamentadas* por otras y hay notas que son las *fundamentales,* y conocer estas últimas es de suma importancia para el conocimiento de la estructura.

Estas notas fundamentales de una realidad es lo que podemos denominar su realidad *profunda o esencial,* pues su presencia y su actividad determinan todo el sistema. No es determinante para una estructura social cuál sea el color de su bandera, pero sí es determinante la división de esa estructura en clases y grupos sociales o económicos. Las notas que hemos llamado fundamentales o esenciales son las que constituyen y determinan las notas superficiales de un sistema. Y esto es de suma importancia no sólo teórica, sino también práctica. Solamente si conocemos cuáles son las notas fundamentales de una realidad, podremos usarla o intervenir sobre ella. No se puede utilizar correctamente la luz si no sabemos, en la medida de nuestras posibilidades, cuál es su estructura última. No se puede llevar a cabo una

curación médica si no conocemos cuáles son las notas esenciales de un organismo. No se puede transformar una sociedad si no averiguamos primero cuáles son los aspectos fundamentales de la misma. La misma *praxis* humana exige la profundización en la estructura de las cosas reales, para averiguar cuáles de las notas del sistema tienen un carácter determinante y constitutivo.

b) Razón y notas esenciales. Como vimos anteriormente al hablar de la inteligencia del hombre, hay una función de ésta encargada justamente de esta profundización en la estructura última de lo real: es la razón. La racionalidad humana consiste en este intento de explicar el fundamento de las cosas reales, de alcanzar las notas esenciales o constitutivas de algo. Evidentemente, esto se puede hablar de muchos modos, no solamente de un modo científico: aunque la actividad de la ciencia está sin duda avalada por su precisión y sus éxitos, también se puede hacer racionalmente un intento metafórico o literario de explicarse cuáles son las notas últimas y fundamentales de la realidad. Es importante caer en la cuenta de que ese intento por llegar a saber cuáles son las notas esenciales de algo no está nunca acabado de una vez por todas. Sabemos sí que toda realidad ha de tener unas notas fundamentales, que determinan a todas las demás, pero nunca estaremos seguros de que una nota determinada que hemos alcanzado sea realmente la última y fundamental, y no sea en realidad fundamentada por otras. Así, por ejemplo, podemos saber que en el organismo ha de haber unas notas fundamentales, y podemos pensar que esas notas son los cromosomas, pero nunca podemos estar seguros de qué sean solamente los cromosomas o de que, en realidad, los cromosomas no estén fundamentados por otras notas más radicales. Por eso, el intento de alcanzar lo último y esencial de algo es siempre una tarea abierta, que se va realizando progresivamente a lo largo de la historia, en buena medida gracias al avance de las ciencias y del conocimiento humano en general, pero que nunca podemos considerar como terminada definitivamente: un nuevo descubrimiento, una nueva interpretación nos puede enseñar que eso que creíamos fundamental no lo era tanto, y que es preciso tener en cuenta otras notas más radicales.

Evidentemente, estas interpretaciones e investigaciones sobre la estructura última de una realidad dependen del estado de desarrollo de las fuerzas productivas y del nivel cultural que una determinada sociedad ha alcanzado. Los hombres no pueden proponerse nunca problemas para los que no puedan, de un modo u otro, intentar una solución. Lo que hoy pensamos que es la estructura fundamental de la materia es muy distinto de lo que se pensaba en el siglo XIX: entonces se creía que las notas fundamentales de una realidad física eran los átomos. Hoy en día sabemos que los átomos, lejos de ser lo último y fundamental de la materia, son a su vez sitemas complejos de partículas fundamentales. El desarrollo social, cultural y científico nos ha permitido una respuesta más radical. Pero, además, los condicionamientos ideológicos de cada sociedad y de cada época histórica imponen una concepción distinta de lo que puedan ser las notas últimas de lo real: un problema social determinado, como puede ser la escasez de los alimentos o de trabajo, es interpretado de distintos modos según sean los intereses del sociólogo, del economista o del político que lo interpreta. Lo que para uno puede ser un problema coyuntural, perteneciente a la superficie de la estructura social, para otros tendrá un carácter estructural profundo. Para unos, la pobreza será un momento accidental del desarrollo económico, próximo a ser superado; mientras que otros señalarán causas estructurales fundamentales: será el sistema socio-económico el que, desde sus mismos fundamentos, provoca la pobreza. Quienes piensan que las notas económicas no son fundamentales para explicar una sociedad, tenderán a decir que las causas de la pobreza están en la pereza, la desidia, etc. Quienes ven los factores económicos y sociales como fundamentales,

señalarán la necesidad de cambiar el sistema socio-económico para abolir la pobreza y el hambre.

c) Notas esenciales y cambio. En cualquier caso, es de suma importancia la investigación que nos lleva desde la estructura general hacia sus fundamentos profundos y estructurales. Evidentemente, las notas últimas y fundantes de una realidad tienen también un carácter estructural: no dejan de ser notas del sistema, vinculadas radicalmente a las demás. Lo que sucede es que, en el caso de las notas fundamentales de una realidad, éstas forman algo así como una subestructura esencial. En el caso, por ejemplo, del organismo humano, los cromosomas desempeñan posiblemente este papel de notas fundamentales que, al mismo tiempo, forman entre sí una cierta estructura o sistema. Del mismo modo, si pensamos en la estructuras de una sociedad, y decimos que entre las notas fundamentales están las económicas, hay que tener en cuenta que los factores económicos mantienen entre sí también unas relaciones estructurales. Se podría decir que las notas fundamentales son un subsistema de la estructura total, pero justamente el subsistema fundamental, al que en ocasiones se le denomina también esencia.

Este subsistema fundamental de cualquier realidad tiene una gran relevancia, pues, en definitiva, es ahí donde se juega el problema del dinamismo de una realidad. Los dinamismos, como vimos, tienen un carácter estructural. La realidad, por ser una estructura, consiste en un sistema de vinculaciones y de tensiones orgánicas. Pero decíamos que no todo dinamismo significa necesariamente un cambio. Es más, no todo cambio es un cambio esencial. Hay cambios superficiales en una persona, que no afectan a sus estructuras últimas, como cuando alguien envejece. Hay también cambios superficiales en las sociedades, que no las transforman en profundidad. Un cambio de gobierno, unas elecciones, pueden ser cambios superficiales, que no transforman los problemas esenciales de una sociedad. Para que los cambios sean cambios efectivos es necesario tocar las notas fundamentales. Solamente si la actividad de las notas fundamentales se traduce en un cambio de las mismas, es posible el cambio del sistema en su conjunto. El sistema como tal está siempre en actividad, porque como vimos toda estructura real es dinámica. Pero para que esta actividad signifique un cambio efectivo que realmente altere en profundidad a una realidad, son necesarios cambios en la estructura profunda. Y estos cambios son los cambios fundamentales, pues en ellos se producen realidades nuevas.

Veamos un ejemplo. En un organismo, dijimos, hay cambios superficiales, como los que suceden en el envejecimiento. En ellos no nos encontramos con un nuevo ser vivo, sino con el mismo, pero envejecido. Pero en biología se dan también cambios estructurales profundos. Estos son los cambios que tocan las notas fundamentales de los seres vivos. Así, en una mutación, al alterarse el sistema cromosomático, ya no tenemos una misma realidad superficialmente cambiada, sino una realidad nueva distinta. La evolución, como se sabe, funciona mediante mutaciones, es decir, mediante cambios no superficiales en los seres vivos, sino últimos y radicales. En la evolución, por ello, aparecen nuevas especies, nuevas realidades, ya que el cambio ha afectado a las notas últimas y fundantes de un organismo. Lo mismo se puede decir que sucede en las sociedades. Un cambio superficial, como puede ser un cambio de gobierno, de jefe de Estado, etc., solamente altera la estructura política superficial de una nación. En cambio, cuando los cambios tocan las estructuras profundas, es decir, por ejemplo, las estructuras económicas y de propiedad, entonces tenemos cambios radicales, profundos. En ese sentido, se puede decir que un cambio de la estructura esencial de una

sociedad es lo que produce una sociedad nueva; no un cambio superficial, sino un cambio revolucionario.

3.3. El fin de la metafísica

Después de lo que hemos venido señalando hasta aquí, podemos ya responder a la pregunta que nos hacíamos por otro tipo de metafísica. Hemos hablado de la metafísica idealista de Platón (1.) y de la metafísica entendida como ontología (2.). En este último apartado hemos mostrado lo que puede ser una metafísica como teoría de la realidad. Evidentemente, decidir si esta filosofía de la realidad es o no es metafísica depende de la idea que tengamos de la misma. La teoría de la realidad no es una metafísica en el sentido de la metafísica platónica: no es una reflexión sobre unas ideas separadas del mundo físico, de lo realmente sentido en la inteligencia humana.

Por otra parte, la filosofía o teoría de la realidad tampoco puede ser un tratado sobre el ente, una ontología, pues, como hemos visto, el ser es un término gramatical propio de algunos lenguajes humanos (no todos), mientras que la realidad es, antes que nada, el modo cómo el hombre se enfrenta en su sentir con las cosas reales. En este sentido, hay que comenzar diciendo que, desde la concepción de la realidad que hemos expuesto, no tiene sentido hablar ni de metafísica ni de ontología, y ha de preferirse el término "teoría de la realidad" para lo que aquí se ha propuesto.

Sin embargo, el término metafísica se utiliza en ocasiones como equivalente a "teoría de la realidad." En este caso, y solamente en este caso, se puede aceptar sin dificultades una reflexión que se proclame "metafísica."

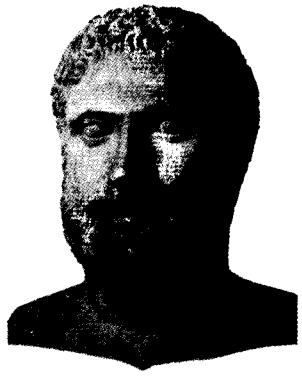
Pero no es esto lo más común. Por lo general, el término metafísica tiene un sentido peyorativo. Sirve para designar aquellos intentos de reflexionar sobre una realidad situada más allá de lo que no es inmediatamente dado, sobre las ideas eternas o algo semejante. Pero no es el platonismo la única forma de metafísica. Se hace metafísica cuando se pretende hablar de una objetividad en sí, separada del hombre, abstraída de la praxis humana. No solamente las filosofías idealistas como la de Platón hacen metafísica. Hay también, sin duda, un materialismo metafísico, es decir, un intento de teorizar, no sobre la realidad a la que nos enfrentamos en nuestra actividad sentiente, sino sobre una realidad eterna, independiente del hombre. Muchas filosofías, no solamente las metafísicas idealistas y las ontologías, han hecho teorías de la realidad prescindiendo del trato activo del hombre con ella. En el capítulo siguiente veremos cómo el materialismo mecanicista del siglo XIX, a diferencia de la filosofía de la praxis, intentó realizar una descripción de la realidad olvidando el papel que en ella desempeña la actividad transformadora del hombre. El resultado es una especie de saber absoluto que ignora el carácter dialéctico del trato humano con lo real.

En este sentido, "metafísica" significa la pretensión de un conocimiento absoluto, definitivo de la realidad, independiente de los hombres que conocen, de sus intereses, de sus acciones, de sus prejuicios, de las sociedades en las cuales se desarrolla un conocimiento. Pero, desde el punto de vista de la filosofía de la praxis, este saber es inviable. Todo saber sobre el mundo real ha de instalarse y partir de la práctica sentiente del hombre, a la cual, de un modo u otro, está siempre remitido. Ciertamente, hay una aprehensión de realidad, unas estructuras y unos dinamismos en toda experiencia humana de lo real. Pero no se puede pretender que unas determinadas estructuras sean las absolutas o definitivas. No se puede pretender un saber sobre la realidad que esté aislado de la relación práctica entre sujeto y objeto. Por eso

mismo, no se puede pretender hacer metafísica en sentido clásico, esto es, como teoría sobre una realidad en la cual el hombre no interviene, sobre la cual se puede hablar haciendo abstracción de la praxis de la humanidad. En este sentido peyorativo, la metafísica ha llegado a su fin para la filosofía de la praxis.

4. Comentario de textos filosóficos

4.1. Parménides y el tema del ser



Parménides de Elea (VI-V a. Jc.) es uno de los más antiguos filósofos y el primero en plantearse el tema del ser. Para Parménides hay una contraposición radical entre sentidos e inteligencia. Los primeros nos muestran un mundo múltiple y cambiante, en total desorden: es la imagen de la realidad que tiene la mayor parte de los hombres, y que él denomina "doctrina de la opinión." Frente a ésta se alza la "doctrina de la verdad," propia de los sabios que, desconfiando de los sentidos, siguen las orientaciones de su pensamiento. Lo propio del pensamiento, para Parménides, es decirnos que todas las cosas son. Entre el pensar y el ser hay, por lo tanto, una enorme afinidad, mientras que lo que no es no puede ni siquiera ser pensado y debe quedar excluido de toda reflexión. La vía del pensamiento nos muestra entonces que, detrás de la diversidad de las apariencias sensibles, hay una gran unidad, pues todo coincide en Ser. Igualmente, detrás del aparente cambio y movimiento del mundo sensible, el Ser que nos descubre el pensamiento es siempre inmutable: lo que es sólo puede ser pensado como ser, nunca puede dejar de ser. Parménides expuso literariamente su negación metafísica de los sentidos y del cambio en la forma de la revelación de una diosa.

> Y la diosa me recibió benévola, estrechó mi diestra con la suya y, dirigiéndose a mí, pronunció el siguiente discurso: ¡Oh joven, que viajas acompañado de aurigas inmortales y que, traído por unas yeguas, llegas a nuestro palacio! ¡Bienvenido! (...) Es preciso que aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la Verdad como los pareceres no fidedignos de los mortales. Aprenderás también esto: cómo las apariencias sensibles, consideradas en su totalidad, pueden llegar al aspecto de Ser.
>
> Pero ¡ay! voy a decirte —tú escucha mi relato y acógelo— cuáles son las únicas vías concebibles de investigación: la una es la vía de lo que "es y no puede ser." Es el camino de la certeza, puesto que la certeza es acompañante de la Verdad. La otra es la vía de lo que "no es y tiene que no ser." Esta vía te advierto que es un vericueto totalmente inexplorable, ya que al no-ser no lo podrás conocer —esto es irrealizable—, ni expresar. Por que lo mismo es el ser que el pensamiento del ser.
>
> Esto es lo que hay que decir y pensar: que el ser es porque puede ser, mientras que el no-ser no puede ser (...). Porque nunca jamás se impondrá esto: que las cosas que no son sean. ¡Aparta tu pensamiento de esta vía de investigación! ¡Que la rutina inveterada no te fuerce a dirigir por esta vía tu ojo ciego, tu oído zumbón y tu lengua, sino juzga con el pensamiento la discutida prueba que yo he propuesto!
>
> Ya no nos queda más que un relato posible, el de la vía de lo que "es." A lo largo de esta vía hay numerosísimos datos: que el ser es inengendrado e indestructible, entero, único, in-

móvil y perfecto. Ni "fue" jamás ni "será," puesto que "es" ahora todo junto, uno y continuo. En efecto, ¿qué origen podrías buscarle? ¿De qué manera y de dónde llegó a ser? Es imposible que del no ser: no permitiré que digas ni que pienses eso, porque el no-ser es impensable ni decible. ¿Y cómo podría llegar a ser el ser en el futuro? ¿Y cómo podría haberse originado? Porque, si se originó, no "es," como tampoco en el caso de que vaya a ser en el futuro. De este modo el llegar a ser queda extinguido y el dejar de ser resulta inaudito.

Tampoco es divisible, puesto que todo él es igual. Ni hay acá algo más que le impida ser continuo, ni allá algo menos, sino que todo él está lleno de ser. Por lo cual todo él es continuo, ya que ser linda con ser.

(Tomado de su *Poema.*)

a) ¿Qué opinión tiene Parménides de los sentidos?
b) ¿Cuál es la vía de acceso a la verdad según el texto?
c) ¿Qué relación hay entre pensamiento y ser?
d) Todo cambio significa dejar de ser algo y llegar a ser algo. Según esto, ¿por qué niega Parménides el cambio? ¿Por qué el ser es inmóvil?
e) ¿Por qué el ser es, según Parménides, único e indivisible?
f) Según las ideas de Parménides, ¿puede haber algo más que el ser?
g) Emítase un juicio sobre la posición de Parménides.

4.2. Platón y los dos modos de acercarse al ser

Platón (428-347 a. Jc.) es uno de los más grandes filósofos de la antigüedad. Fue discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, aunque con este último tuvo unas relaciones más bien tensas, dada la orientación realista y naturalista del discípulo. Como el mismo Platón confiesa en su famosa Carta VII, el motivo de su filosofar fue principalmente político: el motivo último de su reflexión era la orientación de la vida pública en la *polis* de su tiempo. Con este fin escribió *La República*, el más famoso de sus diálogos: se trata de la descripción de un Estado ideal, regido inteligentemente por filósofos, en el cual reinaría la mayor armonía entre las distintas clases de ciudadanos, en parte gracias a la desaparición de la propiedad privada. Para Platón las ideas son la verdadera realidad, el modelo del cual copian su realidad las cosas sensibles. Por eso, la mayor perfección consiste en el mayor acercamiento a esas ideas inmutables, como son la idea de Bien, de Ser, de justicia, etc. La tarea del sabio es conducir a los demás hacia esa verdadera realidad del mundo de las ideas, despreciando el mundo material y sensible. Por esto, Platón es uno de los primeros idealistas en sentido estricto aunque, como hemos dicho, su teoría del conocimiento fuera enormemente "realista:" al hombre le es posible, mediante el esfuerzo filosófico, el descubrimiento y contemplación de las ideas o formas eternas. En el siguiente diálogo —escrito en su senectud— expone Platón cuáles son los dos modos fundamentales de tratar el problema del ser.

Teeteto. — Vamos, pues, a esos filósofos.

Eleata. —Por cierto, dan la impresión de que se libra entre ellos una especie de combate de gigantes, a juzgar por el ardor que ponen en su disputa sobre el ser.

T. — ¿Cómo?

E. — Unos tratan de hacer descender a la tierra cuanto hay en el cielo y en las regiones de lo invisible, estrechando groseramente entre sus manos piedras y árboles. Apegados a esos objetos que tocan, se mantienen firmes en su afirmación de que es ser sólo lo que ofrece alguna resistencia y contacto; definen al cuerpo y al ser como idénticos y, si algún otro dice que existen seres que no tienen cuerpo, muestran un profundo desprecio hacia él y se niegan a oírle.

T. — Terribles hombres son ésos de que hablas; yo me he encontrado con un buen número de ellos.

E.— Por eso precisamente sus adversarios se mantienen en guardia defendiéndose desde una posición superior, en una región invisible, sosteniendo con ardor que ciertas formas o ideas inteligibles e incorporables son el verdadero ser. En cuanto a los cuerpos que ponen los otros y lo que aquéllos llaman verdad, los reducen a polvo con sus argumentos, y en vez del ser, no reconocen en ellos más que un inestable devenir. En torno a estas cuestiones, Teeteto, se libra por ambas partes, desde siempre, una batalla encarnizada.

(Tomado del *Sofista.)*

a) ¿Cuáles son los dos bandos en el "combate de gigantes"?

b) ¿Qué quiere decir "hacer descender a la tierra cuanto hay en el cielo"?

c) ¿Qué papel juegan los sentidos para el primer grupo?

d) ¿Existe para ellos algún ser que no sea sensible?

e) Para el segundo grupo, ¿es ser lo sensible o lo inteligible?

f) ¿Qué opina el segundo grupo de los objetos sensibles?

g) ¿Por qué no reconocen a lo sensible más que devenir inestable?

h) ¿Podría calificarse de materialista al primer grupo y de idealista al segundo?

i) ¿Con cuál de los grupos simpatiza Platón? ¿Por qué?

4.3. Aristóteles y la filosofía primera

Aristóteles (384-322 a. Jc.) fue discípulo de Platón en Atenas, pero se distanció progresivamente de él por su mayor naturalismo y también por la inclinación más conservadora de su filosofía política. Con todo, Aristóteles es quizás el mayor genio filosófico de Grecia, fundador de la lógica y de la ética como disciplinas filosóficas autónomas. Además, fue un científico de saber amplísimo, uno de los mejores testimonios del conocimiento de la naturaleza en la antigüedad, cuyas influencias se prolongaron hasta el renacimiento. En el texto que presentamos, Aristóteles defiende la constitución de una "filosofía primera" (como dijimos, él nunca utilizó el desafortunado término "metafísica") como ciencia del ser en cuanto

ser. Mientras las demás ciencias estudian un aspecto del mismo (la física estudia el ser en cuanto ser corpóreo, la biología en cuanto ser vivo, la sociología al ser social, la matemática el ser de razón, etc.) la filosofía primera habría de estudiar el ser como tal, el ser en general.

Hay una ciencia que contempla el ser en cuanto ser y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ser en cuanto ser, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de la misma; por ejemplo, las ciencias matemáticas. (...)

Pero el ser se dice de varios modos, aunque en orden a una sola causa y a cierta naturaleza única. Y no equívocamente, sino como también se dice todo lo sano en orden a la sanidad: esto porque la conserva; aquello porque la produce; lo otro porque es signo de sanidad; y lo de más allá porque es capaz de recibirla (...). Así también el ser se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen seres porque son sustancias; otros porque son afecciones de la sustancia otros porque son camino hacia la sustancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la sustancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la sustancia. Por eso también decimos que el no-ser es no ser.

Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también de las demás cosas. (...). Es pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los seres en cuanto seres. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia, de las sustancias tendrá que conocer los principios y causas el filósofo. (...). Y tantas son las partes de la filosofía cuantas son las sustancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente filosofía y las otras filosofías segundas.

(Tomado de su *Metafísica*, libro IV.)

a) ¿De qué trata en principio la filosofía primera?

b) El ser y lo sano se dicen de varios modos (sano es un organismo, pero también un medicamento, un clima, un comportamiento, etc. ¿Qué quiere decir el que esto no se diga "equívocamente," sino "en orden a una sola causa, a una sola naturaleza, o a un solo principio"?

c) Es decir, ¿tienen algo en común todos los usos de la palabra *sano*? ¿Qué es?

d) Del mismo modo, todos los usos de la palabra "ser" tienen para Aristóteles algo en común, ¿qué es?

e) ¿Por qué siempre que se habla del ser se habla de la sustancia?

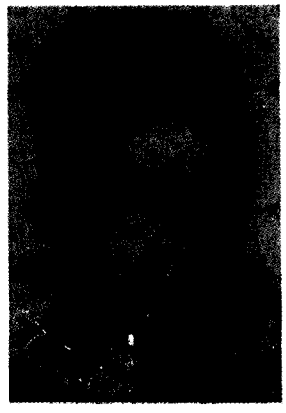
f) Los modos de ser, ¿son entonces modos de la sustancia?

g) La filosofía ,primera se convierte en filosofía de la sustancia, ¿Por qué?

h) ¿Es la sustancia el principal modo de ser? ¿Por qué?

i) Defina el término "sustancia."

4.4. Tomás de Aquino: el ser de Dios



Santo Tomás de Aquino (1225-1274) es uno de los grandes filósofos de la edad media y el más eximio representante de la escolástica católica del siglo XIII. Tomás, italiano de origen, estudió en París, ciudad en la que comenzaba a sentirse el influjo de la filosofía de Aristóteles, recién redescubierta tras un olvido de siglos. En el ambiente cristiano de la época, las ideas de Aristóteles parecían peligrosas por su naturalismo casi materialista. Muchos aristotélicos (los llamados averroístas) piensan que hay una contradicción entre la verdad filosófica y los dogmas cristianos. Para evitar el conflicto con las autoridades, definen la doctrina de la "doble verdad" (verdad de fe que puede ser opuesta a la verdad de razón). Esto no les evita la acusación de ateísmo y las condenas eclesiásticas. Tomás, sin embargo, entiende que no puede haber contradicción entre razón y fe, pues ambas vienen de Dios. Por eso, se propone rescatar para el cristianismo la filosofía "pagana" de Aristóteles, mostrando la posibilidad de hacerla compatible con la fe. Ello no dejó de acarrearle fuertes críticas y persecuciones por parte de los celosos de la "ortodoxia," de tal modo que la filosofía tomista sólo fue aceptada oficialmente por la Iglesia años más adelante. Por su afán en reconciliar razón y fe, filosofía pagana con teología, Santo Tomás es todavía un modelo para todo filósofo cristiano. Ello no obsta para que muchas de sus tesis, por su dependencia del aristotelismo (y del neoplatonismo medieval) sean hoy muy discutibles.

Pero es de advertir que, aunque los *sentidos* sean verdaderos en el conocimiento de su objeto propio, no conocen, sin embargo, que tal cosa determinada es verdad, ya que no son capaces de conocer la relación de conformidad con la cosa, sino que conocen tan sólo a ésta. El *entendimiento,* en cambio, sí que puede conocer esa relación; por eso sólo el entendimiento puede conocer la verdad, (...). Ahora bien: conocer esa conformidad no es otra cosa que *juzgar* que así es o no es la realidad, lo cual es componer y dividir. Por lo tanto, el entendimiento no conoce la verdad más que componiendo y dividiendo por su acto de juzgar. Ese juicio, si concuerda con la realidad, será verdadero, como cuando juzga el entendimiento que la cosa es lo que realmente es, o que no es lo que realmente no es. Y será falso cuando no concuerde con la realidad, como cuando juzga que no es lo que realmente es, o que es lo que no es. Queda, pues, claro que la verdad y la falsedad no se dan como en sujeto que las conoce y expresa más que en la composición y en la división. (...)

...como la verdad y la falsedad se dan en el entendimiento tan sólo en la composición y en la división, se sigue que los nombres y los verbos, tomados aisladamente, se hallan en el mismo caso que el entendimiento cuando no compone ni divide; como cuando se dice "hombre" o "blanco" sin añadir más; entonces no hay todavía verdad o falsedad.

...El verbo "es" significa secundariamente la composición, porque no la significa principalmente, sino consecuentemente, pues primariamente significa lo que se presenta al entendimiento a modo de actualidad absolutamente: "es," dicho absolutamente, significa existir en acto. Pero, como la actualidad, que es lo que principalmente significa el término "es," es comúnmente la actualidad de una forma (...), por eso, cuando queremos significar que una forma (...) está actualmente en algún sujeto, lo significamos por el término "es" (...) Por eso, el término "es" significa, secundariamente, la composición.

(Tomado de su *In libros Perihermeneias expositio,* 1269-1271.)

Todo es en virtud de su ser. Luego lo que no es su mismo ser, no es necesariamente por sí

mismo. Mas Dios es necesariamente por sí mismo. En consecuencia, Dios es su mismo ser. (...).

Todo es en cuanto que tiene que ser. Ningún ser, por tanto, cuya esencia no sea su ser, es por esencia, sino por participación de otro, es decir, del mismo ser. Pero lo que es por participación de otro no puede ser el primer ser, pues aquello de lo que participa para ser es anterior a él, y Dios es el primer ser, anterior al cual nada hay. La esencia de Dios, en consecuencia, es su ser.

(Tomado de la *Suma contra Gentes*, 1259-1264.)

a) ¿Cuál es para Tomás la vía de acceso a la verdad: los sentidos o el entendimiento? ¿Por qué?
b) ¿Cuál es según Tomás la tarea propia del entendimiento?
c) ¿Qué es para Tomás un juicio?
d) ¿Hay según él verdad fuera de los juicios?
e) ¿Por dónde accedemos al ser según Tomás, por los sentidos o por el entendimiento?
f) ¿Cuáles son los dos significados del verbo ser?
g) ¿Cuál es el significado primario y el secundario? ¿Por qué?
h) ¿En el juicio "Pedro es (o existe)" tenemos significado primario o secundario? ¿Y en "Pedro es blanco"?
i) Hay seres que son por sí mismos y otros que son por participación en otro. Ponga un ejemplo de cada caso.
j) ¿Es Dios por sí mismo o por participación en otro?
k) ¿Cuál es entonces la esencia de Dios para Tomás?
l) ¿Por qué es Dios el primer ser?
ll) Formule alguna crítica a estos textos.

4.5. Nietzsche y la psicología de la metafísica

Ya nos hemos referido anteriormente a este filósofo. Para Nietzsche, el "ser" y la metafísica en general no son más que errores o fábulas lingüísticas, cuyo último origen hay que buscarlo en el rechazo de muchos filósofos hacia el mundo real y en el deseo de inventar mundos seguros, estables, permanentes para "desertar de la tierra."

Cualquiera que emite sobre el conjunto de las cosas el juicio de Parménides, deja de querer estudiar la naturaleza en todos sus detalles, los fenómenos dejan de interesarle y forma una especie de odio contra ese espejismo de los sentidos del cual por otra parte no puede escapar. Desde ese momento, la verdad sólo puede residir en las generalizaciones más pálidas, más desleídas, en los envoltorios vacíos de las palabras más indeterminadas, como en un castillo de teleraña; y al lado de esa "verdad" se sitúa el filósofo, exangüe como abstracción y totalmente envuelto en fórmulas. (...).

Las palabras son sólo símbolos para las relaciones de las cosas entre sí y con nosotros, nunca alcanzan la verdad absoluta, y la palabra "Ser," entre nosotros, no designa más que la

relación general que mantiene unidas todas las cosas entre sí —del mismo modo que la palabra "no ser." Pero si resulta imposible demostrar incluso la existencia de las cosas, la relación de las mismas entre sí, lo que se llama el Ser y el no-ser, no nos hará avanzar un solo paso hacia la verdad. Las palabras y los conceptos nunca nos permitirán franquear el muro de las relaciones, ni penetrar hasta algún fabuloso fondo original de las cosas, y tampoco las formas abstractas (...) no nos proporcionan nada que se parezca a una verdad eterna.

(Tomado de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 1873.)

El desprecio, el odio a todo lo que pasa, que cambia y que varía. ¿Por qué atribuir ese valor a lo que permanece? Visiblemente, la voluntad de lo verdadero no es más que la aspiración a un *mundo en que todo fuera permanente* .

Los sentidos nos engañan, la razón corrige sus errores; por *lo tanto*, así se concluye, la razón es el camino hacia lo duradero; las ideas *menos concretas* deben ser las más próximas al "mundo verdadero." La mayor parte de nuestras desgracias provienen de los sentidos: estos son engañadores, impostores, destructores.

La *felicidad* no puede ser garantizada más que por el *Ser;* el cambio y la felicidad se excluyen mutuamente. Por consiguiente, la ambición, suprema es conseguir la identificación con el Ser. Este es el camino hacia la felicidad suprema.

En resumen: el mundo tal como *debería ser*, existe; el mundo en que vivimos es un error; este mundo, nuestro mundo, no debería existir.

Por lo tanto, *la creencia en el Ser* no es más que una consecuencia; el verdadero primer motivo es la falta de fe en el devenir, la desconfianza respecto al devenir, el desprecio de todo el devenir.

¿Qué hombres reflexionan así? Una especie improductiva, *doliente*, cansada de vivir.

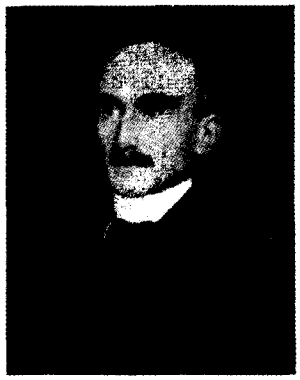
(Tomado de *La voluntad de poder*, 1887 - 1888.)

a) ¿Dónde pone la metafísica su verdad?
b) ¿Entraría el ser entre esas "generalizaciones más pálidas"?
c) ¿La palabra "ser" nos proporciona una verdad absoluta sobre las cosas, o es más bien un mero útil lingüístico?
d) ¿Por qué desprecia la metafísica todo lo que cambia y que varía?
e) ¿Qué idea se hace la metafísica de los sentidos y de la razón? ¿Cómo pretende llegar al "mundo verdadero"?
f) Dónde pone la metafísica su felicidad? ¿Qué idea se hace de este mundo?
g) ¿Cuál es el origen de la creencia en el ser y del desprecio del mundo sensible?
h) ¿Cómo habría que plantear entonces el problema de la realidad?

4.6. Bergson: los engaños lógicos de la metafísica

Henri Bergson (1859-1941) es uno de los filósofos franceses más importantes de este siglo. Aunque en la orientación general de su filosofía se manifiesta un cierto subjetivismo o

intuicionismo (la filosofía consiste en el análisis de los datos o intuiciones inmediatas de la conciencia), esto no obsta para que se deba ponderar el valor de muchas de sus aportaciones. Bergson elaboró una crítica muy interesante del positivismo y del materialismo mecanicista, sin por ello renegar del conocimiento científico. Además, realizó interesantes reflexiones sobre la relación entre la inteligencia y la práctica, mostrando su estrecha vinculación. Respecto a la metafísica clásica, Bergson mostró, como veremos en el texto, la raíz de muchas de sus tesis en la absolutización del concepto y de la lógica como fuentes indubitables de verdad. El problema está en que la alternativa que Bergson propuso (la vuelta a la intuición originaria) puede deslizarse hacia el misticismo y el irracionalismo.



Porque el desprecio de la metafísica por toda realidad que deviene radica precisamente en que (...) una existencia que deviene no le parece lo suficientemente fuerte para vencer la inexistencia y para sostenerse a sí misma. Por esta razón se inclina a dotar al ser verdadero de una existencia lógica, y no psicológica o física. Porque la naturaleza de una existencia puramente lógica es que ella parece bastarse a sí misma, y parece sostenerse por el solo efecto de la fuerza inmanente a la verdad. Si yo me pregunto por qué los cuerpos (...) existen en lugar de la nada, no encuentro respuesta. Pero el que un principio lógico tal como A=A tiene la virtud de crearse a sí mismo, triunfando sobre la nada por toda la eternidad, eso me parece natural. La aparición de un círculo trazado con yeso sobre la pizarra es cosa que necesita de una explicación: esta existencia física no tiene por sí misma una razón para existir. Pero la "esencia lógica" del círculo, es decir, la posibilidad de trazarlo según una cierta ley, es decir, en definitiva, su definición, es algo que me parece eterno; ella no tiene ni lugar ni fecha (...). Supongamos entonces un principio sobre el cual reposan todas las cosas y que todas las cosas manifiestan una existencia de la misma naturaleza que la de la definición del círculo o la del axioma A=A: el misterio de la existencia se desvanece, pues el ser que está en el fondo de todo se muestra entonces tan eterno como se muestra la misma lógica. Pero ello nos costará un sacrificio bastante fuerte: si el principio de todas las cosas existe como un axioma lógico o una definición matemática, las cosas mismas deben entonces manar de este principio como las aplicaciones de un axioma o las consecuencias de una definición.

(Tomado de *L'évolution créatrice*, 1907.)

a) ¿Por qué desprecia la metafísica el devenir?

b) ¿Por qué se inclina la metafísica hacia las verdades lógicas?

c) ¿Cuál es la diferencia entre lo físico (sensible) —el círculo de yeso— y lo lógico —la definición de círculo?

d) ¿Es la lógica algo eterno o solamente lo parece?

e) ¿Cuál es el precio que hay que pagar por construir la metafísica sobre el modelo de la lógica?

4.7. Zubiri o la inversión de la metafísica

Para X. Zubiri, de quien ya hablamos, la teoría de la realidad puede hacerse desde una inteligencia *sensible* y *concipiente*, es decir, desde la separación entre sentir e inteligir, y

entonces el resultado es una meta-física, es decir, una concepción dualista de lo real, dividido entre un más allá de ideas y un más acá de datos sensibles. Pero también puede hacerse desde una inteligencia sentiente (unidad de sentir e inteligir), y ello supone que el objeto de la teoría de la realidad es la realidad físicamente sentida, y no un mundo de ideas o conceptos universales. Si se quiere hablar de metafísica, éste sería el único modelo viable.

En cualquiera de las dos concepciones, tanto en la greco-medieval como en la kantiana, la trascendentalidad es claramente un momento radical y formalmente conceptivo. Lo transcendental es aquéllo en que coincide todo lo concebido (objeto o ser). Y su transcendentalidad conceptuada desde una inteligencia concipiente. Pero más radical que ésta es la inteligencia sentiente, es decir, desde la impresión de realidad. Entonces transcendentalidad no es comunidad, sino algo muy distinto.

Ante todo, lo transcendental es en primer lugar algo propio de lo que constituye el término formal de la intelección. Y éste no es "ser," sino "realidad." (...). En segundo lugar, esta intelección es sentiente. Por lo tanto, lo real es transcendental por razón de su realidad como formalidad propia: realidad es formalidad (...).

No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima universalidad. Cuál sea este concepto es algo sumamente problemático y que depende inclusive de las lenguas que se empleen. Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad. Sea de ello lo que fuere, la transcendentalidad no es de carácter conceptivo sino de carácter físico. Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. (...).

En una o en otra concepción tanto griega y medieval como kantiana, la metafísica ha sido siempre algo "transfísico," en el sentido de allende lo físico, en el sentido de lo transcendente. Sólo una crítica radical de la dualidad del inteligir y del sentir, esto es, sólo una *inteligencia sentiente* puede conducir a una concepción unitaria de lo real (...). Es decir, no se trata de inteligencia sensible, sino de inteligencia sentiente: impresión de realidad. En ella, el momento de realidad y su transcendentalidad son estricta y formalmente físicos. En este sentido (...) y sólo en este sentido, la transcendentalidad de la impresión de realidad es un carácter formalmente metafísico: es lo metafísico no como intelección de lo transcendente, sino como aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real. Lo transcendental sería así *a priori*, y además algo *concluso*. Ya hemos visto que lo transcendental no es *a priori*. Añado ahora que tampoco es algo concluso, es decir, la transcendentalidad no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez por todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto* (...). Ser real en cuanto real es algo que depende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales, es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad. (...).

Ahora bien, la transcendentalidad no sólo no es *a priori*, y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es *dinámica*. Ciertamente podría no serlo, pero de hecho se trata de una *apertura dinámica*. No se trata solamente de que puedan ir apareciendo nuevos tipos de realidad, y con ello nuevos tipos de realidad en cuanto realidad, sino que esta aparición es dinámica: es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la transcendentalidad dinámica, es el dinamismo transcendental de lo real.

(Tomado de *Inteligencia sentiente*, 1981.)

a) ¿Qué es lo que comparten la metafísica greco-medieval y la kantiana?
b) ¿Qué es una inteligencia concipiente y meramente "sensible"?
c) ¿Qué es una inteligencia sentiente?
d) ¿Qué es en primer lugar lo transcendental?
e) ¿Cuál era el concepto de máxima universalidad para Aristóteles y la filosofía clásica?
f) ¿Cómo se puede llegar a una concepción unitaria de lo real?
g) ¿Cuál es el único sentido aceptable de lo metafísico?
h) ¿Es la realidad algo concluso e invariable, como pretendía la metafísica?
i) ¿Qué significa que la realidad sea dinámica?
j) En esta idea de realidad, ¿tienen cabida el devenir y la evolución?
k) ¿Está Zubiri más cercano a Nietzsche o a Tomás?

5

Filosofía de la naturaleza

La teoría de la realidad, de la cual hemos expuesto en los apartados anteriores sus caracteres generales, puede subdividirse en distintas disciplinas parciales. Sabemos que la realidad en su totalidad consiste primariamente en formalidad dada en impresión sentiente. Sabemos también que toda realidad es una sustantividad dotada de unas estructuras precisas, y que la realidad se halla en actividad constitutiva. Hemos visto, igualmente, cómo en toda realidad pueden buscarse unas notas esenciales que nos expliquen su apariencia superficial. Ahora bien, esto que decimos en general de la realidad puede indagarse en cada una de las zonas o ámbitos de realidad. Podemos, por ejemplo, aplicar estos caracteres generales de lo real al estudio de las sociedades humanas. Tenemos entonces la filosofía social o política. Podemos también detectar esos caracteres en el estudio del hombre; tendremos entonces la filosofía del hombre o antropología filosófica.

La filosofía de la naturaleza es una de esas disciplinas parciales. Se trata de un estudio de determinadas realidades: las realidades naturales. Con ello, se hace abstracción de otras zonas de realidad que, aunque sean inseparables de la naturaleza, presentan algunos caracteres específicos que recomiendan un tratamiento particular. No se habla aquí de la historia, de la sociedad o del hombre en general, sino solamente de las cosas naturales y del hombre en cuanto ser natural. Se trata de buscar una explicación filosófica de las estructuras y dinamismos fundamentales de eso que llamamos "naturaleza."

Por naturaleza se entiende en este momento simplemente el conjunto o *sistema de las cosas materiales*. Evidentemente, como venimos diciendo hasta aquí, no se puede pensar que estas cosas materiales sean independientes del hombre que las conoce y que las transforma en su vida práctica. Conviene no dejar nunca de tener en cuenta esto. Ahora bien, esto no quita para que el hombre, en el curso de su vida práctica, se pueda preguntar: ¿en qué consiste el mundo material con el cual tratamos? En el fondo, ¿de qué está compuesto este mundo? ¿Cuáles son sus elementos últimos y radicales? Sin duda, se puede decir que estas respuestas las proporcionan ya las ciencias naturales, especialmente la física y la biología. Estas dos ciencias, y otras muchas ciencias auxiliares, nos proporcionan sin duda muchos datos sobre la estructura de la naturaleza, sobre los componentes de la materia, y sobre el funcionamiento de las cosas materiales. Entonces, ¿por qué una filosofía de la naturaleza?

Como hemos dicho anteriormente, la filosofía se propone, en general, radicalizar las preguntas que ya se hacen y que ya responden otros saberes humanos. En el caso de la filosofía de la naturaleza, podemos decir que la situación es la siguiente: las ciencias naturales proporcionan a los hombres un conocimiento de suma importancia práctica, sobre las notas que integran la materia de cada una de las realidades del universo y sobre las leyes que rigen su actividad. Sin este conocimiento, no sería posible ninguno de los avances técnicos que el

hombre ha ido realizando a lo largo de su historia y no sería comprensible ninguna de las sociedades actuales. Sin embargo, el filosófo puede no darse por satisfecho y hacer una pregunta que ya no pueden responder las ciencias por sí mismas. Todo eso que me dicen sobre la materia está muy bien; pero *¿qué es la materia?* ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cosas materiales? Es evidente que no se puede responder a esta cuestión sin tener en cuenta todo lo que las ciencias nos han ido mostrando sobre los "misterios" del mundo natural. La filosofía no puede separarse nunca de los datos que la ciencia le proporciona. Pero la labor de la filosofía es justamente la de interpretar estos datos, la de preguntarse ¿qué decimos con la palabra "materia"?

1. El hilemorfismo antiguo

En la historia de la filosofía ha habido concepciones muy distintas y hasta contrapuestas sobre lo que sea la naturaleza y el mundo material en el cual vivimos. En principio, hay que decir además que el significado originario de la palabra "materia" no nos ayuda mucho para aclarar su sentido.

Etimológicamente, "materia" significa en latín "madera." Por extensión se llamaba materia a los *materiales* que el hombre utilizaba, por ejemplo, para construir un barco o una casa. No olvidemos que la madera ha sido justamente uno de los materiales de construcción más utilizados por la técnica humana de todos los tiempos. Este mismo sentido es el que tenía el término griego para materia, *hyle*, que Aristóteles utilizaba en su filosofía. Aristóteles fue el primer filósofo en dar entrada en su filosofía al término *materia*, es decir, en convertir este término en un término filosófico. Esto no quiere decir que Aristóteles fuese un *materialista*. Para que lo fuese, hubiera sido necesario que interpretase que *todo* el mundo, tanto natural como humano y divino, se compone exclusivamente de materia. Y esto no es así. Para Aristóteles hay realidades no materiales, como son los dioses y los astros mismos. Es más, para Aristóteles las cosas sensibles con las que nos encontramos en la naturaleza no se pueden explicar solamente recurriendo a la materia, sino que hay que introducir otro principio, que llamará *forma*. Por eso su filosofía no es un materialismo, sino un *hilemorfismo* (de *hyle*, materia, y *morphé*, forma). Veamos más detenidamente qué quiere decir con esto.

El gran problema que se plantea Aristóteles en su filosofía de la realidad es el de explicar cómo es posible que las cosas evolucionen y cambien sin que, por ello, dejen de ser lo que eran. Por ejemplo, tenemos un niño, que mes a mes va creciendo para hacerse joven, más tarde adulto y después un anciano. No cabe duda de que esa realidad ha sido sometida a cambios importantes, que la hacen casi irreconocible, pero sigue siendo la *misma* realidad. Del mismo modo, una planta es primero semilla, para después crecer y convertirse en un tallo que puede llegar a ser un árbol frondoso. En cierto sentido, podemos decir que el anciano ya *no es* el niño, y que el árbol ya *no es* la semilla: son realidades enormemente distintas, que poco parecen tener que ver unas con otras. Pero en otro sentido, no cabe duda de que el anciano *es* el que fue antes un niño y que el árbol *es* lo que antes fue una semilla. ¿Cómo entender esta articulación de *ser* y *no ser*? ¿Cómo explicar que las cosas, al cambiar, dejen de ser lo que eran pero que, a la vez lo sigan siendo?

Para explicar este problema, Aristóteles va a recurrir a su teoría de la *sustancia*. La sustancia es lo que permanece tras todos los cambios que sufre una cosa, algo así como el fondo

último que sustenta las propiedades de una cosa. Una realidad determinada tiene una serie de propiedades o *accidentes* que cambian con el tiempo, sin que ello cambie la sustancia que les sirve de soporte. Un hombre o una planta cambia mucho, sin duda, desde su nacimiento hasta su madurez. El aspecto de esas realidades es muy distinto por que lo que ha sucedido es que han cambiado casi todos sus accidentes, casi todas sus propiedades. Pero para Aristóteles hay algo que no ha cambiado: la sustancia. Esas cosas, a pesar de sus muchas transformaciones, han sido solamente, transformadas de un modo accidental, pero su sustancia ha permanecido. Sócrates puede cambiar mucho desde su niñez hasta su muerte. Todos los días incluso cambia en algún sentido. Pero son solamente accidentales, la sustancia llamada Sócrates sigue presente hasta el final de sus días.

Si prescindimos en este momento de la sustancia de los dioses y de la de los astros, nos quedamos, según Aristóteles, con las sustancias materiales. ¿Qué son estas sustancias materiales? ¿Qué elementos las integran? ¿Son pura materia? Para Aristóteles es evidente que no pueden ser reducidas a materia. Para él "materia" es algo así como la pura posibilidad que tiene una sustancia para ser utilizada de algún modo. En el fondo, es lo que sucede, por ejemplo, con los materiales que utilizamos para hacer una casa, o con los materiales que utiliza un escultor para su estatua: son puras *posibilidades;* en la madera que usamos para hacer una casa o en la piedra que el escultor utiliza en su estructura no está dicho cuál va a ser el uso que les va a dar ni cuál va a ser el resultado que se va a obtener. La materia, por lo tanto, es algo indeterminado, el puro material.

La sustancia no puede ser solamente materia por que la sustancia no es pura posibilidad indeterminada, sino que es siempre algo ya realizado, algo que efectivamente existe: este hombre, esta cosa, esta estatua, este árbol. Por lo tanto, en toda sustancia, dice Aristóteles, además de la materia está la *forma (morphe)* en que esa sustancia se ha realizado. Así por ejemplo, en la estatua que hacemos no solamente están los materiales, sino la *forma* que el escultor les ha querido dar. En la casa o en el barco que hemos construido no está solamente el componente material, sino también la forma que los constructores les han dado. Aristóteles traslada este esquema a todo el mundo natural: en todas las sustancias hay una *materia prima,* un material indeterminado, del cual han sido hechos, y una *forma* que realiza la sustancia de un modo u otro. Decir forma es algo equivalente a decir *idea,* pues la forma que algo tiene, por ejemplo una estatua, depende de la idea que tenía el escultor que la realizó. Por eso, todas las sustancias se componen de *una materia y una forma* o idea (la idea de árbol, la idea de hombre, la idea de casa).

Es importante caer en la cuenta de que Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, no pone las ideas en un modo suprasensible, separado del mundo de las cosas reales o materiales. Para Aristóteles las ideas no están en un mundo separado de la realidad, sino *en las cosas mismas.* La idea o forma está en la cosa, en íntima unidad con la materia, formando la sustancia de cada realidad. Por eso Aristóteles no es un idealista puro (no hay ideas independientes del mundo real), pero tampoco un materialista: para él la realidad no es sólo materia, sino unión de materia y forma, de materia e idea.

En el fondo, Aristóteles no podía ser nunca un materialista, porque tenía una idea tremendamente negativa de la materia: como decíamos, materia era para él la *pura posibilidad* para llegar a serlo, la pura potencia. Sin la *idea* del escultor, la materia no puede ser nunca nada. Si la materia es una pura posibilidad, quiere decir que es *casi nada,* apenas existe. O, mejor dicho, la materia solamente puede existir si está unida a alguna forma. La materia es,

en cierto modo, el *principio negativo* de las cosas, mientras el principio positivo, el que les da el ser y la estructura, es para Aristóteles la forma, la idea. En este sentido, se puede decir que el hilemorfismo está más cerca del *idealismo* que del materialismo.

2. El idealismo hegeliano

2.1. Punto de partida

Otras de las posiciones clásicas ante el problema filosófico de la naturaleza están tomadas del idealismo. El punto de patida del idealismo es el saber humano sobre la naturaleza, es decir, la *ciencia.* ¿Queremos saber lo que es la naturaleza? Atendamos a lo que las ciencias hacen, y a lo que las ciencias nos pueden decir sobre lo natural. Pues bien, una de las primeras sorpresas que se lleva el filósofo al reflexionar sobre las ciencias es la maravillosa correspondencia que se produce entre el conocimiento científico y la realidad. Las ciencias, al describir el mundo, utilizan de toda una serie de conocimientos matemáticos, de leyes aritméticas, geométricas, etc. Y bien, pensado, las matemáticas no son más que un producto de la razón humana. Las matemáticas son una creación de la mente del hombre. Lo sorprendente está en la enorme capacidad que tiene esta creación de nuestra razón para desentrañar los misterios del universo. Hablamos matemáticamente sobre el universo, y pareciera que el universo mismo responde a nuestro lenguaje: hacemos predicciones científicas y esas predicciones se cumplen. El científico, valiéndose de sus conocimientos y de una serie de principios matemáticos predice, por ejemplo, el día y hasta el segundo en que se va reproducir un determinado fenómeno físico, como puede ser un eclipse de sol. Hay una gran correspondencia entre lo que nuestra mente elabora de un modo abstracto y lo que sucede en la realidad. Como ya Galileo, el fundador de la física moderna, decía, parece que "el gran libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos," es decir, parece que las matemáticas explican los secretos de la realidad o que, los secretos de la realidad son en el fondo problemas de matemáticas.

La filosofía idealista trata de dar una respuesta a este hecho. Ya algunos filósofos griegos, como Parménides, habían dicho que "lo mismo es pensar que el ser." Es decir, para ellos el ser, la realidad, se corresponde tan íntimamente con el pensar, con la razón, que ambos, pensar y ser, son una misma cosa. También Pitágoras y sus discípulos pensaron que la esencia última de la realidad son los números. De este modo, se consigue explicar un grave problema filosófico: la enorme capacidad que tiene la razón humana para describir la realidad y para desentrañar sus más guardados misterios. Si hay una gran correspondencia entre el pensamiento del hombre, entre sus construcciones científico-matemáticas y la realidad, puede ser que este hecho se deba a que, en el fondo, pensamiento y realidad son una misma cosa. Es decir, las cosas, el universo entero, son el producto o la expresión de una racionalidad, son en sí mismas racionales.

Para muchos filósofos antiguos, explicar esta correspondencia entre la razón y la realidad no fue grave problema: si había un Dios que había creado el universo, y si este Dios era un ser racional o, mejor dicho, si era la Razón Absoluta, es natural que el resultado de su creación, el universo, fuese también racional. El hombre sería un ser al que se le habría concedido una cierta participación en la Razón divina, de tal modo que podría ser capaz de conocer y desentrañar la racionalidad del mundo creado por Dios. De este modo, queda fá-

cilmente explicado por qué hay esas correspondencias entre el pensar y el ser, entre la razón científico-matemática y la realidad que esa razón describe. Las dificultades se comienzan a presentar cuando el filósofo ya no está tan seguro de que exista esa Razón divina.

La filosofía moderna, a partir de Descartes, como hemos visto, parte de la subjetividad humana, es decir, de un hombre en sí mismo, que no está seguro siquiera de la existencia de Dios. Entonces, si se quiere explicar la correspondencia entre el pensar y ser, habrá que utilizar una filosofía que no parta de Dios, sino de la misma conciencia del hombre y que sólo desde ella trate de alcanzar el *saber absoluto.*

2.2. Hacia el saber absoluto

Este es el intento de Hegel, uno de los más grandes pensadores alemanes del siglo pasado. Hegel, como todo filósofo de su tiempo, parte de la conciencia del hombre. Y parte de la experiencia más inmediata que tiene esta conciencia en su contacto con el mundo. La conciencia, al tratar con las cosas, piensa que esas cosas son realidades objetivas, exteriores al hombre, distintas de él. Así, si miramos en cualquier dirección o sentimos cualquier cosa, tenemos la impresión de que estamos en contacto con cosas exteriores a nosotros, distintas de nuestra conciencia. Pero Hegel sostiene que, a poco que reflexionemos sobre esto, caeremos en la cuenta de que no es así. Estamos viendo un palo o una casa que está frente a nosotros, y pensamos que es algo distinto a nosotros mismos. Pero, si nos fijamos, caeremos en la cuenta de que en realidad nunca estamos con un objeto *exterior* a nosotros, sino que todo lo que podemos saber sobre el mundo forma propiamente parte de nuestra conciencia. No hablamos, dice Hegel, del palo que hay fuera de nosotros, sino que todo lo que podemos saber y decir lo podemos saber y decir solamente sobre la *presentación* del palo que está en nosotros, en nuestra conciencia. Solamente hay saber, sostiene el idealismo, de lo que está en nosotros, de lo que en realidad es nuestro, y forma parte de nuestra conciencia.

De este modo, eso que nos comenzaba apareciendo como algo distinto y exterior a nuestra conciencia no es realmente más que una parte o un contenido de nuestro saber. Hegel dirá lo siguiente: lo que sucedía era que estábamos *enajenados,* es decir, estábamos fuera de nosotros mismos, no nos pertenecíamos, porque pensábamos que ese objeto era exterior a nuestra realidad. Cuando reflexionamos más despacio, recuperamos ese objeto, caemos en la cuenta de que es en realidad nuestro, de que forma parte de nuestro saber. Y entonces superamos la enajenación, nos hacemos dueños de lo que en realidad nos pertenecía, nos reconciliamos con el objeto haciéndolo parte del saber, de la conciencia a la cual pertenecía.

La genialidad de Hegel consiste en haber llevado esta idea hasta sus últimas consecuencias. Si los objetos no son en realidad algo distinto de nosotros mismos, sino que eso que en un determinado momento nos parece distinto es en el fondo una parte de nosotros mismos en la cual nos hemos enajenado y que tenemos que recuperar y hacer nuestra, la conciencia puede entonces emprender la gran aventura de recuperar todo el mundo y todo el universo para sí. Todo lo que nos parece una objetividad, todo lo que a la conciencia le parece distinto de ella misma, en realidad es una gran parte de la conciencia, es una parte del espíritu, es una parte del saber. Así, por ejemplo, la religión nos habla de unos objetos distintos de la conciencia, los dioses, externos al espíritu humano. Pero aquí podemos hacer la misma reflexión que en el caso anterior: esos objetos forman en realidad parte de la conciencia. Dios mismo es en realidad algo propio de la conciencia. Quizás no sea parte de *mi* conciencia, pero él mismo es conciencia, o la Conciencia es Dios.

En realidad, dice Hegel, la conciencia estaba enajenada a la religión, en Dios, un objeto que ella misma había creado y que en realidad le pertenece. Si Dios es la conciencia o la conciencia es Dios, el filósofo termina por caer en la cuenta de que ella es el todo. En la conciencia absoluta está contenido, no éste o aquél objeto, sino el universo entero y los espíritus particulares de los hombres. Se alcanza así lo que Hegel denomina el *saber absoluto,* es decir, la conciencia de la *totalidad,* que es la conciencia de que todo forma parte del saber, y de que toda realidad es un momento del Absoluto.

La filosofía de Hegel es por ello una filosofía del todo, del absoluto. Toda la realidad acaba por ser entendida como un momento de un Sujeto, un saber o una conciencia absoluta. Así se resuelve el problema de la correspondencia entre razón y realidad. Para Hegel, "todo lo real es racional y todo lo racional es real:" en realidad son una única misma cosa. Y no puede ser de otro modo, porque todo el universo y los hombres son parte del absoluto, de un sujeto universal que ha de ser racional, porque, por definición, todo sujeto, toda conciencia, es algo racional. Así se puede entender mejor por qué cuando los hombres conocen la naturaleza mediante el saber científico se encuentran con una sorprendente coincidencia entre los productos de su razón y el mundo real: lo que sucede, dice Hegel, es que tanto los hombres concretos como las cosas reales forman parte del absoluto. El espíritu del hombre y la naturaleza son simplemente dos momentos del absoluto, y ese absoluto es racional, consciente y subjetivo. Todo lo real no es más que el desarrollo, el despliegue, del Absoluto.

Hegel va a dedicar sus grandes obras filosóficas a explicar este desarrollo del espíritu absoluto en el cual van apareciendo las distintas realidades del universo natural y humano. La primera parte de su filosofía consiste en el estudio del Espíritu o del absoluto en sí mismo, es decir, del pensamiento puro y sus categorías: es lo que denomina la *Lógica.* Ahora bien, esta idea o Espíritu se va a desarrollar llegando a "ser otro," a diferenciarse de lo que ya era: el Espíritu se exterioriza y se convierte en naturaleza. La *Filosofía de la naturaleza* de Hegel consiste en mostrarnos a ésta como la expresión o exteriorización de las categorías lógicas del espíritu: la naturaleza tiene una sustancia y un fondo espiritual-racional. Pero el Espíritu no se desarrolla solamente en la naturaleza, sino que, en tercer lugar, puede ser considerado desde su presencia en la historia de los hombres. La *Filosofía de la historia* de Hegel muestra cómo el *espíritu* absoluto toma cuerpo en la vida práctica, cultural y política de la humanidad en su historia. La historia humana es la historia de la manifestación progresiva del Espíritu; en ella éste va tomando poco a poco conciencia de sí mismo, hasta llegar a una plena reconciliación que para Hegel tendrá lugar en el momento en que la cultura humana llegue a su máxima plenitud: y esto es lo que sucede justamente, a su modo de ver, en la filosofía del idealismo alemán. La filosofía idealista de Hegel es un genial intento de describir racionalmente el universo entero y la historia en su génesis progresiva. La clave de toda esta explicación racional es justamente la convicción de que el fondo último de toda la realidad es racional: todo es la expresión o la manifestación de un Espíritu o una Razón absoluta.

2.3. La dialéctica

Una de las grandes aportaciones de Hegel a la filosofía de la praxis y a toda la filosofía posterior en general es su visión *dialéctica* de la realidad. En primer lugar, esto significa que para Hegel la realidad no es un conjunto de partes más o menos dispersas e independientes entre sí, sino que la realidad es un *todo.* Por eso, si se quiere alcanzar una visión verdadera de lo real, será necesario no considerar ésta o aquella sección de lo real como si en sí misma

agotase la verdad, sino que, como dice Hegel, "la verdad es el todo:" solamente desde una perspectiva de totalidad se puede esperar alcanzar la verdad de cada hecho particular.

En segundo lugar, la realidad para Hegel no es algo estático, sino *dinámico,* en continuo despliegue y movimiento. Hegel tiene una visión evolutiva de la realidad natural y de la historia de los hombres: la historia es un movimiento progresivo de crecimiento, en la cual unas fases o etapas históricas van siendo posibilitadas por las anteriores y van conduciendo a la historia hacia su plenitud. Lamentablemente, el idealismo de Hegel lo condujo a una concepción enormemente *racionalista* de la historia de la naturaleza y de los hombres: si la historia es un desarrollo racional del Espíritu, en el principio mismo ya está contenido todo lo que va a ser su evolución a lo largo de los siglos. En la historia no se inventaría nada, ni los hombres tendrían posibilidad de intervenir responsablemente en la misma con su praxis, sino que un destino racional e inexorable estaría ya predeterminando todo lo que va a suceder en el presente y en el futuro.

En tercer lugar, la dialéctica de Hegel aporta una visión *conflictiva* de la realidad: el desarrollo del Espíritu consiste en la escisión de una unidad primigenia e indiferenciada para finalmente superar esta escisión en una nueva forma o fase. Es lo que se conoce, normalmente, por los términos de tesis, antítesis, y síntesis. En una situación determinada (tesis) se hace presente su propia conflictividad o su propia escisión (antítesis) que va a ser superada en una nueva situación más avanzada (síntesis).

Esto es sin duda muy importante para el estudio de la historia y de la sociedad humana, pues en ellas el conflicto tiene un papel de primer orden. Una determinada situación social, por ejemplo la feudal, incuba en sí misma sus propias contradicciones (sumisión de los siervos) para desarrollarse así un conflicto que terminará con una nueva situación social (aparición de la nueva clase burguesa). La visión dialéctica de la realidad es por ello de mucha utilidad para el estudio de la historia humana.

Los problemas pueden venir justamente del carácter idealista que Hegel le imprimió a la dialéctica: ésta no es otra cosa que la lógica misma del Espíritu absoluto que se va desarrollando en la historia natural y humana. Y eso supone que *toda* realidad por el mero hecho de ser real tiene que ser, para un idealista, siempre dialéctica. Esto ha llevado a buscar comportamientos dialécticos en toda realidad natural y humana, ejerciendo en ocasiones una fantasía desbordada y poco científica.

No toda realidad tiene por qué manifestarse como dialéctica por la sencilla razón de que la realidad no es el desarrollo de un Espíritu cuya lógica fuese dialéctica. Desde un punto de vista científico y realista, la estructura de lo real, siendo sin duda siempre dinámica y, por tanto, siempre sujeta a tensión y cambio, puede expresarse en ocasiones (aunque no siempre o necesariamente) en términos dialécticos. Porque la dialéctica, para la filosofía de la praxis, no es un momento de lo real (eso sería idealismo hegeliano), sino un modo de acceder teóricamente a la realidad. La realidad en sí misma puede ser dinámica y también conflictiva (habrá que averiguarlo en cada caso), pero solamente la razón humana es dialéctica en el sentido de estar sujeta a contradicciones. El término dialéctica, como el término contra*dicción*, se refiere a nuestro *decir (legein)* sobre lo real, y no a la realidad misma.

Si se prescinde de la forma metafísica e idealista que Hegel le dio a la dialéctica y se la entiende como un método para acceder a la realidad, la dialéctica se vuelve un instrumento sumamente útil, porque enseña a pensar críticamente. Considerar las cosas dialécticamente

significa oponerse a cualquier metafísica o a cualquier teoría científica que pretenda presentarse como acabada y definitiva, como la última y ya cerrada teoría sobre la realidad. Si se miran las cosas dialécticamente, todo discurso teórico ha de asumir que cualquier decir sobre lo real es en sí mismo limitado y ha de estar abierto a su contradicción y a su superación por otro discurso o por una nueva teoría, precisamente porque la realidad misma es dinámica. La dialéctica enseña que la realidad es en sí misma dinámica y que, por lo tanto, todo intento de detenerla definitivamente en una teoría (o en un sistema político-social determinado) está condenado a encontrarse con su negación y con su superación. Es importante caer en la cuenta de que la negación y la contradicción no pertenecen a la estructura última de lo real (esto sería hacer metafísica idealista, pretendiendo encontrar un espíritu o una razón absoluta en el fondo de las cosas), sino que pertenecen a los intentos humanos de atrapar a la realidad en unas redes teóricas o reales, impidiendo así su dinamismo intrínseco.

Resumiendo, podemos decir lo siguiente: la dialéctica de Hegel muestra dos aspectos verdaderos de lo real: que la realidad es una totalidad y que es una totalidad dinámica. Su error está en su idealismo, es decir, en pretender que la realidad misma tenga una estructura lógica y que, por lo tanto, la realidad misma sea la que tenga negaciones, contradicciones, etc. Una consideración realista de la dialéctica muestra que las negaciones y contradicciones pertenecen más que a la realidad *en sí*, a los intentos humanos de fosilizarla en unas estructuras sociales o en unas teorías inmóviles y cerradas.

3. Materialismo mecanicista y vitalismo

Hasta aquí hemos considerado las explicaciones hilemorfista e idealista de la naturaleza, representadas por las figuras de Aristóteles y de Hegel. A estas corrientes se les ha opuesto, a lo largo de la historia de la filosofía, la interpretación *materialista* de la naturaleza y del universo en su conjunto. El materialismo no es, evidentemente, una mera filosofía de la naturaleza, sino una filosofía de la realidad: lo que sucede es que toda la realidad es explicada en términos naturales. Un elemento que se considera como el sustrato último de todo el universo físico-natural, la materia, se convierte en la explicación del mundo no natural: la conciencia, la cultura, y la historia, se explican por medio de la materia, son resultados del movimiento y del desarrollo de la materia. El fondo último de toda realidad y de todo hecho, sea del tipo que sea, es material. De este modo, todo lo que sucede en el universo se puede explicar como una consecuencia o una manifestación del desarrollo de los elementos materiales últimos que integran todo lo real.

3.1. El atomismo griego

Una de las formas más antiguas de materialismo es la que desarrollaron los *atomistas griegos* Leucipo y Demócrito. Para estos dos filósofos, la realidad está últimamente compuesta por unos elementos materiales llamados *átomos*. Su razonamiento es el siguiente: si tomamos una realidad cualquiera y comenzamos a dividirla en sus componentes más pequeños, ha de llegar un momento en que encontremos que ya no podemos seguir dividiendo, es decir, un momento en que nos encontramos con unas partes absolutamente simples, indivisibles, que serían los elementos últimos que componen esa cosa. Estos son los átomos. Todas las realidades del mundo, los hombres e incluso los dioses estarían compuestos de

estas partículas diminutas, debidamente combinadas. Para los atomistas, el mundo se explica simplemente como la combinación de los átomos en el espacio vacío e indefinido. El nacimiento o la aparición de cualquier realidad sería el resultado de la *unión* o de la combinación de un conjunto de átomos en un lugar determinado del espacio. Por el contrario, la desaparición o la muerte de cualquier realidad es simplemente el resultado de la *disgregación* de los átomos que entran en ella.

Las diferencias entre las distintas realidades se explican, para los atomistas, por las distintas proporciones y estructuras que toman los átomos en su combinación. Así, por ejemplo, el que una realidad sea más pesada que otra se explica porque en ella hay más átomos y menos espacio vacío. Los cuerpos diferentes que hay en el mundo surgen a partir de las distintas configuraciones que toman los átomos. Para los atomistas, éstos están en continuo movimiento desde una especie de remolino o de *caos* inicial. A partir de este remolino de los átomos, unos van chocando contra otros y van dando lugar a los distintos cuerpos. El que los átomos puedan enlazarse entre sí lo explican los atomistas recurriendo a la forma de los mismos: hay átomos que, por su forma, encajan bien con otros y, por lo tanto, al chocar, tienen bastantes posibilidades.

El mundo entero se convierte así en el resultado del movimiento y de los choques de los átomos. Este movimiento es un movimiento puramente *local* en el espacio vacío y su resultado son los distintos tipos de cambios y de evoluciones que observamos en el mundo que nos rodea. Y es un movimiento en cierto modo *azaroso:* no hay ningún plan o ningún proyecto que se vaya a realizar en el universo o en la humanidad: todo lo que sucede es el mero resultado de los choques entre los átomos. La libertad humana o los planes de un Dios creador no caben en este esquema, pues en el universo no cabe ninguna *finalidad*; lo que sucede no sucede como producto de los planes humanos o divinos, sino que es pura consecuencia del movimiento casual de los átomos. El mundo entero se convierte así en una pura *máquina,* donde todo está determinado por las rutas que siguen los átomos y por los resultados de sus choques.

El *mecanicismo* consiste justamente en esto: la concepción del mundo como una gigantesca máquina en la cual no hay lugar para la actividad libre y creativa de los hombres: todo lo que acontece está ya *determinado* por el movimiento continuo de los átomos. El pensamiento, los sentimientos, las decisiones humanas no serían más que el resultado del movimiento o del choque de los átomos que hay en su cerebro, de tal modo que la libertad es una ilusión. El mecanicismo es por ello una concepción del mundo que conlleva el *determinismo,* es decir, la negación de toda libertad creativa al hombre: el hombre sería un ser sometido simplemente a las leyes que rigen el movimiento de los átomos, y en él no habría ninguna posibilidad de un obrar voluntario.

3.2. El materialismo mecanicista

El atomismo de los griegos era, por lo tanto, ya una importante versión del materialismo mecanicista. Sus teorías van a encontrar una continuación en el *materialismo de los siglos VXIII y XIX.* Dos son las razones principales de esta resurrección del materialismo atomista y mecanicista en la era moderna. En primer lugar, la insatisfacción con el idealismo en general y con el de Hegel en particular. El materialismo y el atomismo se convirtieron en el modo como muchos pensadores y filósofos pudieron escaparse y criticar, en nombre de la ciencia, los grandes sueños espirituales del idealismo y del romanticismo: el mundo es el

resultado del movimiento de la materia, y no del desarrollo de ningún Espíritu Absoluto.

En segundo lugar, los avances de la ciencia también significaron un importante espaldarazo al atomismo. Los primeros padres de la ciencia moderna (Galileo, Descartes, Newton) no habían prestado mucho interés a la teoría atómica, porque la ciencia que principalmente los ocupaba era la *física,* y ésta no se ocupa de las diferencias en la estructura interna de los cuerpos, sino de las propiedades que tienen en común todas las realidades materiales. Cuando se comenzó a desarrollar el interés por explicar las diferencias entre las distintas cualidades de la materia y entre los distintos cuerpos, es decir, cuando comenzó a nacer la *química* moderna, la teoría atómica fue particularmente importante para la ciencia. Mediante esta teoría se puede explicar el hecho de que la materia tenga unas propiedades comunes para todos los cuerpos (todos los cuerpos están compuestos de lo mismo) y que, al mismo tiempo, hay diferencias entre unos cuerpos y otros (los átomos se combinan en formas distintas en cada caso). De este modo, la *física* prescinde de las diferencias entre cada cuerpo y se queda sólo con las propiedades que tienen en común las distintas realidades (peso, figura, tamaño), mientras que la *química* estudia los aspectos diferentes entre unos cuerpos y otros, debidos a su distinta combinación atómica (reacciones, capacidad de combinación, etc.).

El atomismo que desarrolla la ciencia de los siglos XVIII y XIX va a servir para la resurrección, en la filosofía, del viejo mecanicismo de los griegos. La gran diferencia con aquellos está justamente en que ahora la base científica de la teoría es mucho mayor. Ya no se trata de puras especulaciones filosóficas sobre los átomos, el remolino inicial, etc., sino que se trata de sacar las consecuencias filosóficas de algo que la ciencia del siglo XIX confirma plenamente: la realidad del mundo está integrada por átomos que se combinan dando lugar a los distintos cuerpos que la química estudia. Todo el universo conocido se puede reducir a un número limitado de tipos de átomos, que son los que dan lugar a los distintos y múltiples cuerpos. Unos 92 átomos (hidrógeno, helio, litio, etc.) son los responsables de la estructura última de la realidad. Las leyes que la química y la física aplican a ésto átomos para explicar sus combinaciones y sus movimientos, sirven, por lo tanto, para explicar la realidad entera en su conjunto. Todo el universo se convierte así en una *máquina* perfecta, regida por las leyes naturales que la ciencia descubre y estudia.

Evidentemente, esto significa la negación de todo finalismo: el mundo es un mundo material que no trabaja hacia un fin determinado (como el Espíritu de Hegel), sino que todo lo que sucede en él es resultado del estadio anterior de la materia. Las causas físicas y químicas bastan para explicar el mundo, prescindiendo de toda finalidad. Es más, el materialismo mecanicista del siglo XIX es, como el de los griegos, un *determinismo:* no hay lugar para la libertad y ni siquiera para el azar: todo está determinado por las leyes naturales que rigen el movimiento de los cuerpos. Laplace va a formular genialmente esta idea: si fuésemos capaces de conocer en la actualidad de un modo exhaustivo y perfecto todo el universo y las leyes que lo mueven, conoceríamos al mismo tiempo todo lo que en el universo ha sucedido en el pasado y todo lo que sucederá en el futuro, mediante una sola fórmula matemática.

El materialismo mecanicista se extendió en el siglo XIX desde la física y la química a la biología y a la fisiología humana. El hombre podía ser explicado también como resultado de procesos físico-químicos. La conciencia del hombre, su pensamiento, no serían más que una secreción material del cerebro, un simple proceso atómico sujeto a las mismas leyes que rigen a todo el universo natural. Del mismo modo, los procesos sociales e históricos se podrían explicar como mera consecuencia de la composición química del hombre y de las

influencias materiales (clima, alimentación, etc) que recibe. "El hombre —se decía— es lo que come."

La teoría de la evolución descubierta por Darwin fue interpretada por estos "materialistas vulgares" de un modo puramente mecanicista: sería justamente la prueba de que todos los seres vivos, el hombre incluido, no son más que una consecuencia de un proceso físico-químico que llevaría desde las primeras células hasta los animales superiores. Todo lo que sucede en el mundo de la vida y también en el mundo de la sociedad y de la historia humana se podría explicar mediante la simple aplicación a la biología de las leyes que rigen el mundo físico en su conjunto. Todo estaría perfectamente explicado por unas leyes inflexibles a las cuales el hombre estaría sometido. No habría libertad ni creatividad de la conciencia. El ser humano no sería más que una máquina, quizás especialmente compleja, pero una máquina. No tendría ningún sentido hablar de las responsabilidades del ser humano, o de sus obligaciones: la praxis humana, toda su creatividad, sería una pura consecuencia de lo que el mundo material impone, sin que haya lugar para algún modo de autonomía o de creatividad.

3.3. El vitalismo

Al materialismo mecanicista se le opusieron en el siglo XIX y principios del XX las filosofías *vitalistas*. Para el vitalismo los fenómenos de la vida son irreducibles a los físico-químicos. Lo que habría hecho el materialismo mecanicista sería reducir un tipo de realidad que tienen sus leyes propias (la vida) a otro tipo de realidad muy diferente e inferior (la materia inorgánica).

Para los vitalistas, la vida no se puede explicar acudiendo simplemente a causas mecánicas. Lo vital no es maquinal, sino más bien una *fuerza*, un *impulso vital* que no se puede explicar como mera combinación de átomos. De este modo, mientras que el materialismo mecanicista niega todo tipo de finalismo, en el mundo de la vida es claro que existe la finalidad: los seres vivos no actúan simplemente por causas anteriores que producen sobre ellos unos efectos mecánicos, sino que algo característico de la biología es la finalidad: los animales, las plantas, los hombres, actúan en función de fines que se proponene. Así, por ejemplo, en todos los seres vivos encontramos la clara finalidad de adaptarse al ambiente en que viven y sobreviven. Mientras que la materia inorgánica actúa solamente como fruto de una causalidad mecánica, la vida actúa en función de fines. Esto significa, para las filosofías vitalistas como las de Driesch o Bergson, la radical originalidad de la vida respecto al resto de la realidad y la imposibilidad de que la vida haya surgido de la materia. Es muy frecuente, por lo tanto, que estas filosofías den a la vida un carácter cuasi-divino y la expliquen más bien como creación de Dios que nada tiene que ver con el mundo material.

Hoy en día muchas de las tesis del vitalismo ya no se pueden sostener. Se ha demostrado suficientemente la posibilidad de la aparición de la vida a partir de la organización y sistematización de la materia inorgánica. Muchos experimentos recientes en los laboratorios confirman incluso la posibilidad de llegar a crear artificialmente la vida a partir de la materia inorgánica, imitando las condiciones que probablemente se dieron en el momento en que apareció la vida sobre el planeta. La vida ha de entenderse como un grado de sistematización especialmente elevado de la materia. Esto no quiere decir que se confirmen en modo alguno las tesis del materialismo vulgar del siglo XIX. Una cosa es que la vida haya aparecido a partir de la materia y otra cosa muy distinta es que todas las leyes de la vida se reduzcan inmediatamente a leyes físico-químicas.

Respecto de la física y de la química, la biología tiene leyes originales y propias. Esto es lo que tiene de verdad el vitalismo: hay propiedades del mundo orgánico que no se dan en el mundo inorgánico. Así, por ejemplo, la finalidad de la que hablábamos. Los seres vivos realizan su vida en función de *fines*, y no de función de causas que provoquen un comportamiento. Por esta finalidad, los organismos vivos son capaces también de *autorregulación*, es decir, de alterar su propio comportamiento en virtud de la alteración de las condiciones del mundo exterior. Para poder perseguir un fin, como sucede por ejemplo en la caza, es necesario que el organismo vivo pueda adaptarse a los cambios que su presa experimenta y a las distintas condiciones ambientales en las cuales se realiza su actividad. Esta capacidad de autorregulación es algo original del mundo de la vida, que no se produce en el mundo inorgánico.

A veces se alega por parte de los mecanicistas que hay máquinas capaces de autorregularse como también se autorregulan los seres vivos: pensemos en los proyectiles que cambian su propia dirección en función del desplazamiento que experimenta el blanco que persiguen. Ahora bien, ejemplos como éste no muestran la verdad del mecanismo para negar la del vitalismo, sino que más bien indican la insuficiencia de ambas concepciones de la naturaleza. Lo falso del vitalismo es su negación del carácter material de la vida. La vida es un fenómeno de sistematización de la materia, y no un fenómeno aparte de la misma. Lo falso del materialismo mecanicista es su incapacidad para comprender la originalidad de la vida, sus propiedades nuevas, y, sobre todo su incapacidad para comprender que hay un ser vivo, el hombre, capaz de intervenir y alterar con su actividad tanto el mundo material inorgánico como el orgánico. En realidad, es el hombre el que crea las máquinas que el mecanicista pone como modelos de la naturaleza, y es que la praxis humana, lejos de ser un mero resultado de la naturaleza, es capaz incluso de crear naturaleza, como vamos a ver.

4. Concepto actual de materia

4.1. Los límites del materialismo metafísico

La insuficiencia del vitalismo y del materialismo vulgar nos conduce a la idea que la filosofía de la praxis se ha elaborado sobre la *materia*. Como ya hemos visto anteriormente, la filosofía que tiene por central el carácter activo de la realidad humana no puede pretender nunca hablar de una realidad "en sí," perfectamente independiente de los hombres que la conocen y que la transforman. El hombre es un animal constitutivamente práctico, y todo su conocimiento sobre lo real ha de entenderse a la luz de esa praxis. Lo que sucede es que el materialismo mecanicista y el materialismo vulgar se colocan ante la realidad en una postura meramente *contemplativa*, pretendiendo que su visión del mundo tiene un carácter completo y definitivo, y olvidando que es una construcción humana.

Desde el punto de vista de la filosofía de la praxis, todo el materialismo clásico tiene el defecto de pensar la realidad como mera cosa, como objeto independiente de mí, y no como *actividad sensorial humana*. Para los materialistas tradicionales, al igual que para casi todos los filósofos clásicos, los sentidos tienen en el hombre un carácter meramente *pasivo*, de tal modo la sensibilidad no tendría más papel que el de recibir los datos sensibles del mundo exterior, para que después los elabore la inteligencia. De este modo, sería posible una contemplación de un mundo en el cual el hombre no interviene más que como receptor de información, pero nunca como elaborador y constructor de la misma. A lo más, se piensa que

la elaboración corre a cargo de las "actividades superiores del hombre," el entendimiento y la razón; pero no se cae en la cuenta de que el hombre, en su actividad sensorial, en su vida práctica, está ya construyendo y transformando sensiblemente la realidad. Toda elaboración conceptual y toda construcción teórica tiene un carácter ulterior respecto a las elaboraciones y construcciones reales que el hombre realiza en su vida sensible.

Para la filosofía de la praxis, por ello, la sensoriedad tiene un papel central a la hora de entender el puesto del hombre en el universo, pues es justamente en ella donde se comprueba el carácter físicamente activo de la vida de los hombres. No se trata solamente de que los sentidos sean importantes porque nos ponen en contacto con la realidad, o porque nos muestren el carácter físico y real de las cosas con las cuales el hombre trata. Esto es algo que ya sostiene el materialismo vulgar. Lo nuevo y original es que se nos muestra que este sentir es constitutivamente activo, que es una praxis, y que por ello su tarea no consiste simplemente en *recibir* datos del mundo exterior, sino que su tarea es la de *actuar* sobre el mundo y transformarlo. De ahí la falsedad de todo materialismo mecanicista y de todo materialismo vulgar. Lo que en el fondo pretenden éstos es hacer una *metafísica:* quieren lograr una descripción absoluta y cerrada del universo, en la cual quede determinado de una vez por todas el sentido y los límites de la actividad del hombre, dado que el hombre mismo se entiende como un eslabón o una pieza más de la máquina del mundo. Con ello queda relegada y oculta toda posibilidad humana de intervenir en el mundo para modificarlo y transformarlo en una dirección deseada.

El materialismo, convertido en una metafísica mecanicista, es profundamente conservador, porque no hace más que negar la creatividad de los hombres en la historia y sus posibilidades de transformación: la historia es un proceso mecánico en el cual el hombre no puede intervenir de un modo libre. En el fondo, el materialismo vulgar pretende que el hombre no tiene una intervención positiva en el mundo, porque ya desde un principio ha conceptuado su vida sensible como pasividad, como recepción de datos, y no como actividad constitutiva.

Para la filsofía de la praxis, por el contrario, es imposible pensar la naturaleza o la materia sin tener en cuenta que el ser humano la transforma en su vida práctica, y que la transforma incluso en la actividad científica teórica, como vimos al hablar de la mecánica cuántica. Es más, hoy en día se puede tener una idea cabal de la naturaleza sin tener en cuenta la posibilidad humana de *crear realidades naturales.*

Desde el punto de vista de la filosofía greco-aristotélica, lo natural es justamente lo que se opone a lo artificial. Hay realidades naturales, como la tierra, los astros, los vegetales y animales. Y hay realidades artificiales, como son las mesas, las camas, los barcos. Entre los dos mundos hay para el griego una diferencia radical: natural es lo que no es artificial y artificial es lo que no es natural. De haber la prioridad de un mundo sobre el otro, sería siempre la prioridad del mundo natural, pues todo lo artificial se hace a partir de los "materiales" que proporciona el mundo natural: la mesa se hace con la madera de pino, y en el caso de que se pudiese plantar nacería un pino, y no una mesa. El mundo de lo artificial y de lo humano se podría reducir en el fondo al mundo de lo natural, que es justo lo que pretende el materialismo vulgar del siglo XIX: reducir la inteligencia a fisiología, el pensamiento a "secreción del cerebro."

Hoy en día los conocimientos científicos y técnicos nos imponen otra idea de la naturaleza y de la actividad técnica de los hombres. En primer lugar, no hay una frontera precisa entre lo natural y lo artificial, justamente porque ahora es posible crear artificialmente

realidades naturales. Los laboratorios actuales son capaces de producir técnicamente partículas, elementos, moléculas e incluso materia viva tal como lo hace la misma naturaleza. Lo artificial no es algo distinto de lo natural, sino que muchas realidades naturales pueden tener un origen artificial. Ya se producen sintéticamente muchos productos que antes se consideraban como de creación exclusiva de la naturaleza. Y esto es muy importante, porque nos impone una idea distinta del mundo natural: lo natural no es "lo que no es artificial," sino que la naturaleza está constitutivamente imbricada con la actividad técnica del hombre. La praxis humana es creativa, incluso en ciertos aspectos es creadora de naturaleza. De este modo, la prioridad ya no pertenece unilateralmente al mundo natural. Todo producto de la técnica del hombre no se puede reducir sin más a sus elementos naturales: en los productos si bien hay unos materiales que la naturaleza proporciona, es esencial considerar el *trabajo* humano que los ha creado. No habría mesas sin materiales naturales, pero tampoco la habría sin actividad humana cristalizada en la producción de las mismas.

En definitiva, no se puede hablar de la naturaleza sin tener en cuenta su versión a la actividad humana, sin atender a la presencia del ser humano que la transforma con su praxis sensorial. Esto no quiere decir, evidentemente, que no sea necesario, en determinados momentos, hacer abstracción de esa actividad humana para describir ciertos ámbitos de la naturaleza. El científico, en muchas de sus conceptuaciones, no puede permitirse el estar continuamente recordando que en ellas está interviniendo el hombre. Es legítimo hacer teorías en las cuales formalmente la actividad del hombre no esté presente. Pero lo que es importante es recordar siempre el carácter *abstracto* de estas conceptuaciones: el hombre ha abstraído de la naturaleza su propia actividad y su propia intervención en ella, para intentar hacer "ciencia pura." En realidad, ningún científico pretende que las teorías que elabora sean la descripción última, absoluta y definitiva de una naturaleza "en sí," sino que sabe que otras teorías mejores, más exactas y comprehensivas llegarán un día a ocupar su lugar. El avance de la ciencia no hace más que mostrar justamente esto: la dificultad de pretender que una determinada visión del mundo natural sea la perfecta. La naturaleza es conocida por el hombre a lo largo de su historia, y todo lo que sobre ella llegamos a saber es fruto de la actividad teórica de los hombres.

Es más, la mayor parte de los avances científicos se han producido o han sido valorados justamente en la medida que servían a la *técnica*. La técnica y sus exigencias son en realidad fuentes capitales del avance de la ciencia. No es por ello la "mera curiosidad" neutral la que determina su contenido y su progreso, sino el desarrollo de la actividad productiva, técnica, de la humanidad en su historia. Por eso no se puede intentar separar nuestra idea de la naturaleza de la práctica técnica de nuestro tiempo, ni tampoco se puede pretender que una deteminada idea de naturaleza sea, en sí misma, la más completa, acabada y perfecta. Lo único que se debe sostener es que la naturaleza de la cual podemos hablar es la naturaleza que entra en contacto con la actividad de los hombres y que se halla con ella íntimamente imbricada.

Esto es muy importante por lo que se refiere a la idea que en la actualidad se pueda tener sobre la materia. A la filosofía de la praxis no le interesa la materia como objeto de una descripción física, química o biológica. Esto es lo que hacen las ciencias naturales. Y las ciencias, insistimos, pertenecen a la historia de los hombres y más concretamente a los aspectos *ideológicos* de esa historia, por lo que no se puede pretender que sus verdades sean absolutas y definitivas. "Científico" no es sinónimo de "absolutamente verdadero." La materia que le interesa a la filosofía de la praxis es ante todo la que entra a formar parte de la actividad his-

tórica de los hombres, es decir, la materia como un momento capital de las fuerzas materiales de producción que se desarrollan a lo largo de la historia de los hombres. Es una materia progresivamente conocida y progresivamente utilizada por la praxis humana. Es también una materia transformada e incluso creada por el hombre.

Por eso frente a todo el materialismo clásico que busca en las ciencias naturales o en la "materia en sí misma" la verdad absoluta sobre lo que el hombre es, puede ser o debe ser, la filosofía tiene que relativizar todo ello a la actividad de los hombres y de la sociedad, que son las que conocen y transforman prácticamente esa naturaleza. La "materia en sí misma" no es más que un momento de la actividad real de la humanidad. Lo que de la naturaleza podemos conocer científicamente no es más que un momento de actividad teórica, inseparable de la praxis social de los hombres. La verdad del materialismo clásico está en subrayar la importancia de la naturaleza material para entender la presencia del hombre en el mundo; su error radica en pensar que esta naturaleza material explica y crea al hombre, en lugar de ser también explicada y creada por él. El materialismo que tome en serio la vinculación dialéctica entre naturaleza y actividad humana no puede pretender una descripción absoluta de la materia, pues esto sería más que metafísica. Para la filosofía de la praxis no se puede pretender inmovilizar absolutamente la realidad en una conceptuación rígida y definitiva, sino que decidir qué sea últimamente la materia es siempre un problema abierto.

4.2. Nueva idea de materia

A la luz de lo que las ciencias actuales nos dicen sobre la materia se puede intentar llevar a cabo una descripción filosófica de la misma, en sus rasgos generales. Con esto no se quiere agotar metafísicamente el problema, como si se pudiera hablar de una materia "en sí," rígidamente separada del hombre y conocida de una vez por todas. Cualquier idea actual de materia depende, evidentemente, del desarrollo histórico de las ciencias las cuales, a su vez, están en función del progreso técnico. Una descripción filosófica de lo que sea la materia solamente puede hacerse desde este punto de vista y, por lo tanto, no puede pretender ser nunca absoluta o definitiva.

Por otra parte, con el esbozo de una idea alternativa de materia no se pretende, como sucede en ocasiones, que todo el mundo humano y social deba regirse o de hecho se rija según las leyes y los principios que se encuentran en el mundo material. En ocaiones se busca, por ejemplo, que una determinada teoría científica sobre los átomos confirme o refute una determinada forma de organización social, pretendiendo tal vez que la moderna física del átomo avale el socialismo. Este modo de pensar, propio del materialismo metafísico, trata de imponer al conjunto de la realidad el modelo del mundo natural, tal como lo presentan las ciencias contemporáneas. Pero la ciencia es un hecho histórico, y no un saber absoluto: con el mismo derecho que hoy se dice que la moderna teoría atómica refuta el individualismo se podría haber dicho en el siglo pasado que la física entonces vigente lo confirmaba. En definitiva, estas formas de pensar ignoran la historicidad del pensamiento científico y, también, las *diferencias cualitativas* entre los distintos ámbitos de la realidad, señaladas por las ciencias, según las cuales las leyes de uno de estos ámbitos (por ejemplo, las leyes atómicas) no tienen necesariamente que regir en el mundo biológico o en el mundo social.

Para alcanzar una idea cabal de lo que hoy se ha de entender por materia, es importante comenzar por recordar algo que decíamos al hablar de la realidad en general: las cosas reales son *sistemas* sustantivos, no sustancias. Las cosas no consisten en unas propiedades que

emergen o brotan de una *sustancia* o sujeto que está por debajo de ellas y que es algo así como su soporte. Todas las propiedades de la cosa real llamada "Sócrates" son, para los filósofos sustancialistas como Aristóteles, un brote o accidente de una sustancia que está por debajo de ellas y que es la que les da unidad y consistencia.

Las cosas no son sustancias, sino sistemas de propiedades. Las propiedades de una cosa, sus notas, constituyen todo el contenido de la misma. No hay una misteriosa sustancia por debajo de las notas. Lo único que hay en cada cosa real es un enlace sistemático de notas. En ella, las notas están constitutivamente vertidas unas a otras, de tal modo que, como decíamos, cada nota es *nota-de* todas las demás. Hay una perfecta coherencia estructural en el sistema: no se trata de una mera suma de propiedades distintas, sino de su combinación sistemática, de tal modo que la realidad que el sistema constituye tiene propiedades nuevas, que no tienen cada una de sus notas si se diese aislada del sistema.

Y esto es muy importante, pues permite distinguir entre propiedades o notas elementales y propiedades sistemáticas. Las primeras pertenecen sin más a cada una de las propiedades que integran el sistema, mientras que las propiedades sistemáticas solamente pertenecen a la estructura, al sistema como un todo. Así, se puede poner el ejemplo de la energía cinética de un sistema mecánico: ésta se distribuye en la energía cinética de cada uno de sus elementos; es por ello una propiedad elemental. En cambio, la energía potencial de ese sistema no es una propiedad elemental sino sistemática: pertenece al sistema en su totalidad y no se puede distribuir entre sus elementos. Es lo mismo que sucede con la vida: ésta no es una propiedad elemental de cada uno de los elementos que entran a formar parte del sistema de la célula, sino que solamente la célula como tal tiene esa propiedad. Cada uno de los elementos, por sí mismo, no es vivo; solamente lo es el sistema. La vida es una propiedad sistemática de la materia.

Esta concepción estructural de las realidades materiales es muy importante, pues hecha por tierra la concepción sustancialista y aristotélica de las mismas. Para Aristóteles la materia, como vimos, era algo así como el material o el componente de todas las sustancias sensibles, a las cuales les faltaba la forma para ser reales. La materia venía a ser el fondo último de las realidades sensibles, idéntico en todas ellas, pues la diferencia entre unas realidades y otras corría a cuenta de la *forma* y no de su sustrato material. Se trataba de una *materia prima* o sustrato universal y amorfo de todos los cuerpos sensibles.

Muchos materialistas de hoy en día *siguen siendo aristotélicos*, pues siguen concibiendo a la materia como un vago y vaporoso sujeto que, por decirlo así, se va configurando en las distintas cosas reales conocidas. Pero no hay tal materia prima para quien considera la realidad estructuralmente: lo que hay son distintas propiedades sistematizadas en esta cosa real concreta. No existe "la" Materia como objeto absoluto y universal, sino *las cosas materiales a secas*, es decir, los distintos sistemas sustantivos de notas, con mayor o menor complejidad en cada caso. Pensar en la existencia, fuera de éstos, de algo así como la Materia absoluta, es un modo sustancialista y aristotelizante de pensar: es querer entender todo lo real brotando de una única sustancia, sin entender que la realidad es siempre estructura, sistema, y no la manifestación de un misterioso sujeto escondido detrás de las propiedades de la cosa.

Entonces, si la materia no son más que las estructuraciones reales concretas, distintas en cada caso, ¿qué es lo que nos permite hablar de "cosas materiales"? Es decir, ¿qué es lo que tienen en común todas las estructuras que llamamos materiales? Pues solamente una cosa: su carácter de *sensibles*. Ser cosa o sustantividad material significa simplemente *ser una cosa*

cuyas notas son las cualidades sensibles. Lo no-sensible es justamente lo no-material, pues la materia se ha de definir en función de la actividad sentiente del hombre. No se puede hacer una teoría abstracta sobre la materia en sí, independiente de la práctica sensorial humana, como hacen Aristóteles o lo atomistas. Material es simplemente todo aquello que puede ser objeto de un trato sensorial con el hombre; y esta definición incluye dentro de sí sistematizaciones muy distintas y variadas de las notas sensibles. Un problema ulterior, en el cual no vamos a entrar aquí, es el de saber si hay cosas no-materiales, es decir, no sensibles.

El desarrollo contemporáneo de la física atómica ha confirmado esta visión estructural y concreta de la materia. Hoy en día ya no es posible, como en el siglo XIX, identificar materialismo con atomismo: el mundo de la materia no es el mundo de los choques mecánicos entre corpúsculos atómicos que se mueven en un espacio vacío. *En primer lugar,* la física contemporánea ha comenzado por dividir lo que en principio se consideraba como una partícula indivisible. El átomo ha ido mostrando a lo largo de este siglo su estructura interna, formada por electrones, neutrones, protones y toda una larga serie de partículas subatómicas hasta los quarks. La mecánica cuántica, además, ha echado por tierra un gran número de postulados del mecanicismo clásico. Max Planck, un físico alemán, fue el primero en comprobar que la energía no se transmite de un modo gradual y continuo, sino dando "saltos," en forma de "paquetes de energía," que denominó *cuantos* o *quanta.* Años despues, el modelo atómico de Niels Bohr constituyó la primera aplicación de este descubrimiento al mundo interno del átomo. Con esto, se hacía imposible entender la estructura de la materia subátomica de acuerdo con las leyes de la mecánica clásica de Newton. Los electrones, en el modelo atómico de Bohr, no siguen en cualquier órbita, como sucedería de acuerdo a la física decimonónica, sino solamente unas órbitas concretas, determinadas por la constante de Planck.

Desde el modelo atómico de Bohr se pone de manifiesto cómo la combinación química de distintos átomos para formar una molécula (tema ya conocido por la ciencia natural clásica) solamente puede suceder mediante la alteración interna y constitutiva de estos átomos. Así, por ejemplo, la sal común (ClNa) se forma cuando el átomo de Sodio (Na) cede un electrón de su órbita externa para complementar la órbita externa del átomo de cloro (Cl), que tiene solamente un electrón de *spin* contrario. Es decir, la unión iónica consiste, *no en una mera agregación* de átomos aislados, como se pretendía desde una visión atomista clásica, sino en la *versión constitutiva* de unos átomos a otros. Dicho en otros términos, la sal común es una *estructura,* donde cada una de las notas elementales está en coherencia sistemática con las demás, y no un agregado de átomos. Los átomos que entran en el sistema quedan alterados por su versión a los otros (son *notas-de*), y el sistema (la sal) tiene propiedades sistemáticas nuevas, que no tenían sus notas elementales por separado.

En segundo lugar, el desarrollo ulterior de la física del átomo ha impuesto nuevas dificultades a la imagen mecanicista decimonónica del universo. Según ésta, el movimiento de los átomos es un movimiento local, y los átomos mismos tienen por ello siempre un carácter *corpóreo.* Los átomos de los que habla el mecanicismo son pequeñas masas o *corpúsculos* que se desplazan por el espacio. En la actualidad, si no en el nivel de los átomos, sí en el nivel de las partículas subatómicas (electrones, neutrones, etc.), ya no es válida la descripción puramente corpuscular. El físico francés Luis de Broglie explicó las caprichosas órbitas que sigue el electrón que aparece en el modelo atómico de Bohr recurriendo a una descripción ondulatoria, complementaria de su descripción corpuscular. El electrón puede ser interpretado en ocasiones, no como un cuerpo, sino como un *onda estacionaria,* que como tal solamente puede ocupar órbitas determinadas según su frecuencia. Sin embargo, en otros

experimentos, seguía siendo válida la descripción corpuscular: es la complementariedad onda-corpúsculo.

Esto hace que hoy en día no sea sostenible la igualdad entre materialismo y atomismo, por la sencilla razón de que la materia no tiene a los ojos de la física los caracteres que le atribuían los atomistas. Para éstos, la realidad consistía en una distribución de pequeñas masas corporales. Hoy cabe una interpretación materialista de las realidades físicas que no sea corpuscular en sentido clásico. La realidad ya no se puede reducir a una conjunción de átomos en movimientos mecánicos de choque. Es más, los modernos aceleradores de partículas utilizados en los grandes laboratorios nos muestran la posibilidad de obtener partículas nuevas a partir de la *energía* producida por el choque de dos de ellas. Ya Einstein hablaba de la convertibilidad de masa en energía (y viceversa) en su famosa ecuación ($E=mc^2$). Decir materia en la actualidad ya no es lo mismo que decir corpúsculo, pues la moderna microfísica nos ha conducido a ámbitos de realidad *no visualizables* y donde, por lo tanto, no podemos aplicar nuestros modos visuales de entender la realidad. "Cuerpo" no es más que una manera visual de conceptuar la materia, pero ésta no consiste, en el nivel de las partículas elementales, en mera corporiedad, sino también en energía. Se trata sin duda de problemas científicos todavía abiertos, pero en ellos ya no se nos pone de manifiesto la insuficiencia del modelo atomista y mecanicista, y la necesidad de aceptar que, lejos de un modelo único y universal, hay muchas y muy distintas formas de materia: antes de *materia corporal*, hay ya *materia elemental*, la de las partículas subatómicas.

4.3. Materia y evolución

¿Cómo surgen estas diversas y múltiples formas de materia? Las realidades materiales, además de tener un carácter estructural, son constitutivamente *dinámicas*, como hemos visto anteriormente. Precisamente por ser realidades estructurales no pueden ser estáticas, sino que, en sí mismas, consisten ya en un sistema de tensiones intrínsecas. Las realidades materiales, desde las partículas elementales hasta los organismos biológicos, son realidades en dinamismo. Esto significa justamente su posibilidad de *devenir* en algo distinto de lo que en un principio son, es decir, se trata de realidades que en cierto modo están abiertas a llegar a ser realidades nuevas y distintas. Esto no quiere decir, como pretendía Aristóteles y han pretendido después de él también muchos materialistas vulgares, que la materia sea algo perfectamente indeterminado, indefinido, que puede llegar a ser cualquier cosa por simple evolución.

Evidentemente, la materia está cargada de potencialidades y su riqueza, por lo que conocemos de ella, es sin duda enorme. Pero la materia no es algo indeterminado sino, como vimos, algo perfectamente estructurado. Esto significa justamente que su capacidad de devenir en algo nuevo está perfectamente definida por sus propias estructuras. Contra lo que pretendían los aristotélicos y los materialistas vulgares, la materia no es una *pura potencia*, sino un *sistema de potencialidades* determinado por cada estructura material concreta.

La materia es, pues, una capacidad de *"dar de sí,"* de llegar a ser algo nuevo y distinto a partir de sus propias estructuras. Las estructuras materiales de una cosa real tienen la capacidad de dar de sí, es decir, de salir de sí mismas para realizarse en otra cosa real. Estas estructuras, al no ser indeterminadas, no convierten a la cosa real material en una pura potencia, sino en una realidad capaz de dar de sí de un modo polivalente: la materia puede dar de sí realidades muy variadas a lo largo de su devenir, aunque siempre a partir de la realización de su capacidad estructural concreta. Esta polivalencia se va limitando justamente en su dar de sí.

Las potencialidades que tiene una partícula elemental en orden a su dar de sí son mucho más vastas que las que posee un organismo biológico altamente desarrollado. La capacidad de dar de sí de una de las células germinales es total respecto al ser vivo que va a constituir por diferenciación, mientras que, en el extremo opuesto, una neurona es incapaz de dar de sí nuevas células por división y diferenciación.

El dar de sí de la materia, su devenir, puede ser muy diverso, como diversas son las realidades materiales con las que nos encontramos en el universo. Hay un dar de sí propio de las partículas elementales, que consiste fundamentalmente en la *transformación* de algunas partículas en otras nuevas: en ella, como sucede en los aceleradores actuales de partículas, se produce enteramente una nueva partícula elemental a partir del choque entre otras partículas precedentes. Pero el modo habitual que las realidades materiales tienen de dar de sí es la *sistematización*. Se trata de la formación, a partir de unas notas elementales, de un sistema nuevo, dotado de propiedades sistemáticas que no poseía cada uno de sus elementos tomado por sí mismos. Así, por ejemplo, la vida consiste en una sistematización particularmente innovadora que se produce a partir de notas materiales no vivas. Con ello se logra un sistema en equilibrio dinámico y reversible que se posee a sí mismo y que está dotado de una gran independencia del medio y de control específico sobre él. Es la *materia viva*, probablemente anterior a la vida orgánica propiamente dicha. El dar de sí de la materia viva nos lleva hasta los *organismos* más desarrollados, en los cuales no hay una sola sistematización de notas materiales elementales, sino también una sistematización de órganos cada vez más complejos. En este dar de sí, la materia puede llegar al desgajamiento de una función especialmente apta para el control específico sobre el medio: la función de *estimulación*. Es la aparición, en determinados seres vivos, de la sensibilidad. En ellos se puede decir que la materia siente: no se trata solamente de materia biológica, sino de *materia sentiente*.

El "dar de sí" de la materia en el ámbito de la vida cobra la forma de *evolución*. En la materia viva en general y en la materia sentiente o animal en particular nos encontramos, en primer lugar, con unas ciertas potencialidades de *replicación* en virtud de las cuales los seres vivos se reproducen asegurando la continuidad de su especie. El animal, por ejemplo, tiene un aspecto reproductor que posibilita la producción de realidades homogéneas a él, dotadas de estructuras similares, según un esquema replicativo propio de la especie. Así se produce la génesis de todo un tronco biológico de seres vivos constituidos según un mismo esquema, al cual se le suele denominar *phylum*. Pero las especies, lejos de formar unidades biológicas invariables, están sometidas a un proceso evolutivo en el cual unas van apareciendo en función de otras anteriores. En virtud de ciertos factores biológicos (selección natural, mutaciones, etc.), pueden aparecer individuos dotados de un esquema replicativo distinto del de una determinada especie, que dan origen, si son fecundos, a nuevos troncos biológicos. La evolución consiste justamente en esta capacidad de dar de sí que tienen las especies vivas.

La materia no es, por lo tanto, la "materia prima" indeterminada de Aristóteles ni un misterioso sustrato de todas las cosas, del que parecen hablar en ocasiones materialistas vulgares o metafísicos. La materia no es pura indeterminación, sino un sistema concreto de capacidades de "dar de sí." La materia tiene una concreción sistemática que el materialismo clásico no consideraba. Pero lo material tiene también una riqueza enorme, de tal modo que se puede con justicia hablar de "materia viva" y de "materia sentiente o animal," como resultados evolutivos del dar de sí de la materia elemental.

Ahora bien, lo que es importante tener en cuenta es que cada forma nueva de materia está

dotada de propiedades sistemáticas nuevas, que no tienen por separado cada uno de sus elementos. La materia viva tiene propiedades que en modo alguno pueden ser atribuidas a la materia elemental de las partículas subatómicas. Y esto significa justamente la emergencia, con cada nueva sistematización, de leyes nuevas. Entre las distintas realidades, evolutivamente consideradas, hay lo que clásicamente se llamaban "saltos cualitativos," de tal modo que en cada nueva zona de realidad no se pueden aplicar sin más las leyes que servían para realidades anteriores. No se puede entender, por ejemplo, le emigración periódica de las aves con las leyes de la física atómica: una nueva sistematización de la materia implica propiedades irreductibles a la mera suma de las propiedades anteriores. Y es que, en definitiva, no existe "la" Materia abstracta, a la que se le aplique una sola legalidad, sino cosas materiales concretas dotadas de su legalidad propia e irreductible.

5. Comentario de textos filosóficos

5.1. Aristóteles: sustancia y materia

Aristóteles, como discípulo de Platón, criticó y moderó el idealismo de su maestro. Sin embargo, Aristóteles no renunció definitivamente a las formas o ideas platónicas. Aristóteles conserva las formas, lo que sucede es que, para él, éstas no existen en un mundo celestial, sino en las cosas mismas, en las *sustancias* naturales. La sustancia es la unión de una forma determinada (por ejemplo, la forma "hombre") con una cierta *materia*. La sustancia es para Aristóteles el ser por exelencia, y éste se compone de materia y forma. En cierto momento, Aristóteles se pregunta si las sustancias no serán simplemente materia sin forma, ya que, si a algo le quitamos todas sus determinaciones le quedarían sólo sus materiales o ingredientes básicos. Aristóteles habría sido en tal caso materialista. Pero, dado el concepto tan negativo que tiene de la materia (esta pura indeterminación, casi una nada, que tiene que estar determinada por la forma para existir), no llegará a ese extremo. Como dirá en su *Física*, la materia necesita de la forma *"como la hembra al macho."*

> El ser se dice en varios sentidos, como expusimos antes (...). Pero, diciéndose el ser en varios sentidos, es evidente que el primer ser es la sustancia (...) y los demás se llaman seres por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ser en este sentido (...), pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la sustancia. (...). Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la sustancia). (...).
>
> Y el sujeto es aquéllo de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto es primariamente la sustancia. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y en otra, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la idea o imagen, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total), de tal forma que si la idea es anterior a la materia y más ser que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas.
>
> Ahora hemos dicho ya sumariamente qué es la sustancia, esto es, aquello que no se dice de

un sujeto, sino aquello de lo que se predican las demás cosas. Pero no se debe proceder así (...), ya que esto es oscuro y, además, la materia sería entonces la sustancia. Porque, si ésta no es sustancia, no se vé qué otra cosa pueda serlo, pues suprimidos los demás predicados, no parece quedar nada. En efecto, las demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos; y la longitud y la latitud y la profundidad son cualidades, pero no sustancias (pues las cantidad no es sustancia), sino que más bien es sustancia aquello primero a lo que estas cosas son inherentes. Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud y profundidad, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquéllas: de suerte que, a los que así proceden, necesariamente les parecerá que la materia es la única sustancia.

Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo, ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada uno de los predicados (...). Así, pues, quienes procedan de este modo llegarán a la conclusión de que la sustancia es la materia. Pero esto es imposible. En efecto, a la sustancia le corresponde el ser separable y el ser algo determinado. Por eso la forma y el compuesto de ambas son sustancias en mayor grado que la materia.

(Tomado de su *Metafísica*, Libro VII.)

a) ¿Cuál es para Aristóteles el ser por excelencia?

b) ¿Qué son respecto a la sustancia los demás seres —por ejemplo, el ser blanco, ser redondo, etc.?

c) ¿Pueden los demás seres existir sin la sustancia; puede, por ejemplo, existir lo blanco sin cosas blancas?

d) ¿Por qué llama a la sustancia sujeto?

e) ¿Cuáles son los dos componentes de la sustancia?

f) ¿Qué queda en una cosa si le quitamos todas sus determinaciones —longitud, anchura, etc.?

g) ¿Por qué piensa Aristóteles que la materia es pura indeterminación, prácticamente un no-ser?

h) Si la sustancia tiene que ser algo determinado, ¿puede la materia por sí sola ser sustancia?

i) ¿Cuál es entonces la verdadera sustancia?

j) Discuta las ideas de Aristóteles a la luz de la idea actual de materia.

5.2. Hegel: la idea hecha naturaleza

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) es uno de los más grandes filósofos del siglo pasado. Habiendo profesado ideas progresistas y hasta revolucionarias en su juventud, terminó por convertirse en filósofo oficial de la monarquía prusiana, instalado en su cátedra de Berlín. Según hemos visto, para Hegel "todo lo real es racional y todo lo racional es real." Esto equivale a postular la presencia de una razón absoluta en el fondo de todos los fenómenos. El desarrollo de esta razón o Idea absoluta sigue tres pasos fundamentales: la Lógica o movimiento de la Idea en el seno del pensamiento puro; la filosofía de la Naturaleza o enajenación de la Idea en la alteridad, en el ser-otro, en el mundo natural. Por último, la filosofía

del Espíritu como reencuentro de la idea consigo misma en el terreno de las creaciones del espíritu humano, especialmente en la filosofía. Hegel ve en la naturaleza, no una realidad sustantiva dotada de sus propias determinaciones, sino la expresión, la manifestación de la Idea. La naturaleza es la idea hecha exterioridad, hecha presencia sensible. El cambio y la evolución del mundo natural no son otra cosa que el desarrollo dialéctico de una razón inmanente, de la idea.

La absoluta libertad de la idea es (...) que en la absoluta verdad de sí misma se resuelve a dejar salir libremente de sí el momento de su particularidad, o de su primer determinarse y de su ser-otro; la idea inmediata, que es su reflejo, como Naturaleza. (...).

Como filosofía de la Naturaleza es consideración conceptual, tiene por objeto lo universal, pero tomado por sí, y lo considera en su propia necesidad, inmanente, según la autodeterminación del conepto. (...).

La Naturaleza ha sido determinada como la Idea en la forma de ser-otro. Como la Idea es, de este modo, la negación de sí misma y exterior a sí, la Naturaleza es exterior no sólo respecto a la Idea (y respecto a la existencia subjetiva de la Idea, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación en la cual ella es como la naturaleza. (...).

En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la apariencia de un subsistir indiferente y del aislamiento de las unas respecto a las otras; el concepto aparece, pues, como algo interno. Por ello la Naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino solamente necesidad y accidentalidad.

La Naturaleza, por tanto, considerada con respecto a su existencia determinada, por la cual es precisamente Naturaleza, no debe ser divinizada, ni hay que considerar y aducir el sol, la luna, los animales, las plantas, etcétera, como obras de Dios, con preferencia a los hechos y cosas humanas. La Naturaleza, considerada en sí, en la Idea, es divina; pero en el modo en que es, su ser no responde a su concepto; es, por el contrario, la contradicción no resuelta. Su carácter propio es este mismo: el ser puesta, el ser negación; y los antiguos concibieron, en efecto, la materia en general como el no-ser. Así la Naturaleza es definida aquí como la decadencia de la idea de sí misma, porque la idea, en esta forma de exterioridad, es inadecuada a sí misma. Solamente a aquella conciencia que es ella misma exterior, y por consiguiente inmediata, es decir, a la conciencia sensible, se le aparece la Naturaleza como lo primero, lo inmediato, como lo que es. (...).

Hay que considerar a la naturaleza como un sistema de grados, cada uno de los cuales sale de otro necesariamente, y es la próxima verdad de aquél del que proviene, no ya en el sentido de que uno sea producido por el otro naturalmente, sino en el sentido de que es así producido en la íntima Idea que constituye la razón de la Naturaleza. La transformación corresponde sólo al concepto como tal, puesto que sólo el cambio de éste constituye la evolución.

(Tomado de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1817.)

a) ¿De dónde procede según Hegel la Naturaleza?

b) ¿Por qué dirá que la Naturaleza es exterioridad o ser-otro?

c) La filosofía de la naturaleza, ¿se ocupa de la materia sensible o de los conceptos?

d) Al ser la naturaleza exterioridad, ¿tienen en sí un momento de negación? Explíquelo.

e) ¿Por qué no hay libertad en la naturaleza?

f) Siendo la Naturaleza exteriorización de algo divino como es la idea, ¿por qué no puede ser divinizada?

g) ¿Por qué considera Hegel acertada la idea de la materia como no ser? Compare con Aristóteles.

h) ¿Cuál es la conciencia errada y primitiva —según Hegel— que considera a la naturaleza como lo primero?

i) La evolución, ¿es para Hegel un proceso material o un desarrollo racional del concepto?

j) ¿Con qué modelo de inteligencia trabaja Hegel, concipiente o sentiente?

5.3. Demócrito y el materialismo antiguo

Demócrito de Abdera (460-370 a. Jc.) es uno de los más importantes materialistas de la antigüedad. De él no conservamos ninguna obra, sino solamente fragmentos y referencias que nos han transmitido filósofos e historiadores posteriores a él, como Simplicio, Diógenes Laercio, o el mismo Aristóteles, quien fue enemigo acérrimo del atomismo. Para Demócrito solamente hay en el universo átomos materialistas y vacío (que también denomina no-ser). El único movimiento que se da es el movimiento mecánico: choques entre los átomos, de los cuales resultan los distintos cuerpos compuestos. Ello sucede según una férrea necesidad: el mecanicismo no deja lugar para la libertad humana, pues el hombre y su espíritu no son más que resultados del choque y la combinación de los átomos. De ahí se sigue también que la vida humana no tiene ningún fin más que el bienestar y la tranquilidad.

Esta es su teoría: el principio de todas las cosas son los átomos y el vacío (no-ser); y todo lo demás es opinión subjetiva. Las cualidades sensibles existen en la apreciación subjetiva, la realidad son átomos y el vacío. Existen infinitos mundos, ingenerados e incorruptibles; nada viene del no-ser, nada puede resolverse por corrupción en el no-ser. Y los átomos son infinitos en magnitud y en número, y se mueven en el universo dando vueltas vertiginosas y (al chocar unos con otros) dan origen a todos los (cuerpos) compuestos: fuego, agua, aire y tierra, pues también éstos son un conjunto de átomos. Los átomos, por su parte, son impasibles e inalterables, a causa de su solidez. El sol y la luna se componen de átomos lisos y redondos, e igualmente el alma, que es lo mismo que la inteligencia. Vemos por efecto de las "imágenes" que penetran en nuestros ojos. Todo se produce conforme a la necesidad, ya que la causa de la formación de todas las cosas es el movimiento en torbellino que él llama necesidad.

El fin de la vida es la tranquilidad de ánimo, que no es lo mismo que el placer, como piensan algunos que no les habían entendido bien, sino aquel estado en el cual el ánimo está en calma y equilibrio, no turbado de temor o de miedo supersticioso a los dioses, o de alguna otra pasión. A tal estado lo llama con el nombre de bienestar y con otros nombres. Esas fueron sus opiniones.

(Tomado de Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, IX 34.)

a) ¿Existe para Demócrito algo más que la materia?

b) ¿Puede venir según él la materia de la nada o puede convertirse en nada?

c) ¿Es entonces la materia algo eterno?

d) En el cambio que observamos en el universo nacimiento y destrucción de los cuerpos—, ¿Qué es lo que permanece inalterable?

e) ¿Es el alma algo distinto de los átomos del universo?

f) ¿Son los átomos algo presente en nuestra sensibilidad, o una teoría sobre cómo son realmente las cosas?

g) ¿Queda lugar en el atomismo para la libertad o todo sucede según una necesidad mecánica?

h) ¿Es, para Demócrito, el hombre un simple producto de la naturaleza o un ser que la transforma según sus fines prácticos?

i) La imagen atomista y mecanicista de la naturaleza, ¿conduce a la pasividad y al conformismo? ¿Por qué?

j) Compare la idea de materia de Demócrito con la de Aristóteles.

5.4. El materialismo del siglo XIX

El siguiente texto pertenece al científico y filósofo francés Emile Ferriére, hoy totalmente olvidado. En él se exponen las tesis principales de un materialismo metafísico (la materia es la única realidad, la sustancia es todo lo que acontece en el universo) y mecanicista (el universo es una máquina en la que rige una necesidad absoluta). Ferriére, nacido en 1830, utilizó su materialismo metafísico como una demostración de la falsedad de la Biblia y de la revelación cristiana.

La gran conquista del siglo XIX es el definitivo establecimiento de la teoría mecánica general del universo. (...). El calor, la luz, la electricidad y el magnetismo dejaron de ser considerados como agentes distintos de la materia, y se comenzó a considerarlos como lo que realmente son, es decir, como modos particulares del movimiento material; se reconoció que cada uno de estos modos de movimiento era transformable en otro (...).

Reducida a su expresión final la teoría del universo, puede resumirse en dos líneas: "Dados dos géneros de movimientos, rotación y traslación, y el principio de equilibrio, todos los fenómenos tienen explicación." Es la sencillez unida a la grandeza. (...).

I. La materia y la energía son inseparables una de otra en el universo; la existencia de una implica la de otra: hay, pues, identidad sustancial entre ambas.

II. La materia y la energía no pueden ser creadas ni destruidas; su cantidad total perdura absolutamente constante: sólo hay cambios de forma.

III. La materia y la energía están, en todo el universo, reguladas por las mismas leyes mecánicas, físicas y químicas (...).

IV. Todo lo existente, hombres, animales, vegetales, minerales, y cuerpos celestes, son modos pasajeros de la materia y de la energía.

V. La tendencia de la energía al equilibrio estable consecuencia del equitativo reparto del

calor determinará el fin de la vida vegetal y animal del universo.

(Tomado de *La materia y la energía*, 1887.)

a) ¿Por qué considera el autor definitivamente establecida la teoría mecánica del universo?

b) ¿Hay para él algo más que materia en el universo?

c) ¿Hay en el universo algún movimiento distinto del movimiento local? ¿Hay, por ejemplo, cambios cualitativos?

d) ¿Es materia lo mismo que energía? ¿Se trata en el fondo de una única sustancia?

e) ¿Es eterna la materia? Compare esta tesis con la de Demócrito.

f) ¿Obedece el universo entero a las mismas leyes mecánicas?

g) ¿Qué papel le asigna al hombre el materialismo mecanicista?

h) ¿Qué destino le aguarda a la vida según las leyes mecánicas del universo?

5.5. El vitalismo de Nietzsche

La filosofía de Nietzsche puede ser interpretada como un vitalismo: su crítica de la teoría del conocimiento subjetivista y del idealismo metafísico se fundan últimamente en la idea de que la vida es realidad última, de donde todo emerge y a donde todo vuelve. Sin embargo, su vitalismo no es de carácter biologicista, como el de Driesch o el de Uexkull: para Nietzsche la vida es algo que está más allá de la biología y de toda otra ciencia natural. La vida es un continuo afán de superarse, un crecimiento y actividad exuberante; es lo que Nietzsche llamaba "voluntad de poder." La vida como voluntad de poder sería el sustrato último del universo, en virtud del cual habría que explicar tanto la materia como al hombre. Por este canto a la vida y a la "voluntad de poder," la filosofía de Nietzsche fue utilizada (y, en parte, tergiversada) por el racismo y por el nacionalismo alemán.

La vida (...) tiende a un *sentimiento máximo de poder:* ella es esencialmente el esfuerzo hacia más poder; su realidad más profunda, más íntima, es esa voluntad (la mecánica no es más que una semiótica de las consecuencias)

(Tomado de la *Voluntad de poder*, 1887-1888.)

Anti-Darwin. —En cuanto a la famosa "lucha por la *Vida*" me parece por ahora más afirmada que demostrada. Esta lucha se presenta, pero con excepción; el aspecto general de la vida no es la indigencia, el hambre, sino todo lo contrario: la riqueza, la opulencia y hasta la absurda dilapidación.

(Tomado de *El ocaso de los dioses*, 1888.)

La "voluntad", naturalmente no puede obrar más que sobre una "voluntad," y no sobre una materia (sobre los "nervios," por ejemplo) en una palabra, hay que llegar a plantear que siempre que se constatan "efectos," es que una voluntad obra sobre una voluntad, y que todo proceso mecánico, en la medida en que manifiesta una fuerza actuante, revela precisamente una fuerza voluntaria, un efecto de la voluntad. Suponiendo, por último, que se llegara a explicar toda nuestra vida instintiva como el desarrollo interno y ramificado de una forma fundamental única de la voluntad —de la voluntad de poder, es mi tesis— suponiendo que se pudieran llegar a reducir todas las funciones orgánicas a esa misma voluntad de poder, y que ésta encerrara en sí, por lo tanto, la solución del problema de la procreación y de la nutrición —es un mismo y único problema—, habríamos adquirido el derecho de llamar a toda energía, cualquiera que fuera, *voluntad de poder*. El universo visto desde dentro, (...), sería justamente "voluntad de poder," y nada más.

(Tomado de *Más allá del bien y del mal*, 1886.)

a) ¿Cómo define Nietzsche la vida?

b) ¿Es la mecánica para él algo fundamental o algo derivado de la vida?

c) ¿Por qué rechaza el mecanicismo de los darwinianos? ¿Es la vida una mera consecuencia o un principio activo?

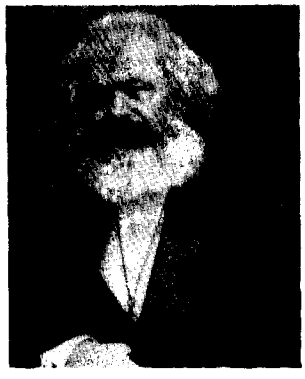
d) ¿Explica para Nietzsche la materia a la vida o la vida a la materia?

e) ¿Cuál es para Nietzsche la sustancia última del universo?

f) ¿No estamos ante una nueva forma de idealismo —no un idealismo de la idea, sino un "idealismo de la vida"?

g) Compare las ideas de Nietzsche con las del materialismo mecanicista de su tiempo.

5.6. Marx y la dialéctica hombre-naturaleza



Karl Marx ha sido presentado frecuentemente, incluso por sus partidarios más acérrimos, como un filósofo para quien el hombre no sería más que un resultado de fuerzas materiales ciegas y determinadas. Para hacerle justicia a este filósofo, hay que insistir en que ese materialismo es más bien propio de algunos de sus seguidores directos —como Engels— y no de Marx mismo. Feuerbach, de quien ya hablamos, había criticado antes que Marx la filosofía de la naturaleza de Hegel, insistiendo en que ésta, lejos de ser una mera exteriorización de la Idea, era más bien la realidad primera a la cual pertenecen el hombre como todos sus conceptos sobre el mundo. El resultado fue un naturalismo que entendía al hombre como producto pasivo de las leyes que rigen el mundo material. Marx critica a Feuerbach esta absolutización de la naturaleza que lo ciega para entender que el hombre como ser activo, transforma la naturaleza y se hace a sí mismo en la historia.

...la naturaleza, es abstracción, para sí rígidamente separada del hombre, no es *nada* para el hombre (...).

Ahora vemos cómo el naturalismo o humanismo consecuente se distingue tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, constituye su verdad unificadora.

(Tomado de los *Manuscritos de 1844*.).

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior, —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe la cosa, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, por supuesto, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad real.

(Tomado de la primera *Tesis sobre Feuerbach*, 1845.)

Feuerbach habla de la concepción de la ciencia de la naturaleza, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, ¿pero qué sería de la ciencia natural, a no ser por la industria y el comercio? Incluso esta ciencia natural "pura" adquiere tanto su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad, sensible de los hombres. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia. Es cierto que queda en pie la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al primer hombe, (...), pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo separado de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en la que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna.

(Tomado de la *Ideología alemana*, 1945-1946.)

a) ¿Se puede hablar de una naturaleza en sí, separada del hombre, sin incluir en ella su praxis transformadora?

b) ¿Se puede separar el naturalismo del humanismo?

c) ¿Se entiende Marx a sí mismo como materialista físico?

d) ¿Qué le critica Marx a todo el materialismo, incluido el naturalismo de Feuerbach?

e) ¿Como desarrolla el idealismo sellado activo? (Recuerde, por ejemplo, cómo pensaba Hegel las transformaciones naturales.)

f) ¿Cómo habría de desarrollarse en realidad el lado activo?

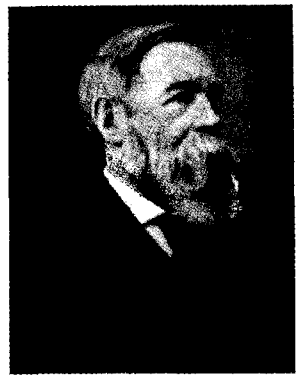
g) La sensibilidad, ¿es para Marx pasiva o activa?

h) Las ciencias naturales, ¿tienen para él una verdad absoluta o dependen últimamente de la actividad sensible de los hombres?

I) ¿Por qué no puede ser separado el mundo natural de la praxis humana

j) ¿Es el hombre un mero producto de la naturaleza, o algo sin lo cual la naturaleza misma no se comprendería?

5.7. Engels o la recaída metafísica



Friedrich Engels (1820-1895) fue el más íntimo amigo y colaborador de Karl Marx, a cuya muerte publicó muchos de sus escritos inacabados y les dio su forma definitiva. Sin embargo, hay algunas divergencias en la producción teórica de ambos autores. Ello explica que incluso algunos militantes comunistas, como Gramsci, hayan insistido en la necesidad de distinguir cuidadosamente entre los escritos de ambos autores. Marx se dedicó casi por entero al análisis de la praxis vigente en la sociedad capitalista, mientras que Engels pensó que un análisis de la naturaleza en sí, separada de la actividad humana, era el complemento necesario del marxismo. La dialéctica, en lugar de ser un carácter de la actividad humana o de su racionalidad, pasó a convertirse en un carácter de la materia misma. El hombre vuelve a ser, como en el materialismo de Ferriére, un producto pasajero del desarrollo de la materia. Las ideas de Engels, sin embargo, fueron recogidas por el marxismo ortodoxo a partir de los años veinte y son el ingrediente fundamental del llamado "materialismo dialéctico" (teoría de la materia y de la naturaleza que Marx mismo nunca realizó y que se pretende hacer pasar por suya).

Este es el ciclo eterno en que se mueve la materia, un ciclo que únicamente cierra su trayectoria en períodos para los que nuestro año terrestre puede servir de unidad de medida, un ciclo en el cual el tiempo de máximo desarrollo, el tiempo de vida orgánica y el tiempo de vida de los seres conscientes de sí mismos y de la naturaleza es tan parcamente medido como el espacio en que existen la vida y la autoconciencia; un ciclo en el que cada forma finita de existencia de la materia —lo mismo si es un sol que una nebulosa, un individuo animal o una especie de animales, la combinación química o la disociación— es igualmente pasajera y en el que no haya nada eterno, de no ser la materia en eterno movimiento y transformación y las leyes según las cuales se mueve y transforma. Pero por más frecuente e inflexiblemente que este ciclo se opere en el tiempo y en el espacio, por más millones de soles y tierras que nazcan y mueran, por más que puedan tardar en crearse un sistema solar e incluso, en un solo planeta las condiciones para la vida orgánica, por más innumerables que sean los seres orgánicos que deban surgir y perecer antes de que se desarrollen desde su medio animales con un cerebro capaz de pensar y que encuentren por un breve plazo condiciones favorables para su vida, para ser luego también aniquilados sin piedad, tenemos la certeza de que la materia será eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y por ello, con la misma necesidad férrea con que ha de exterminar en la tierra su creación superior, la mente pensante, ha de volver a crearla en algún otro sitio.

(Tomado de su *Dialéctica de la naturaleza,* 1873-1886.)

a) ¿Se puede hablar, según el texto, de un eterno retorno de lo mismo?

b) ¿Qué es lo que eternamente permanece por debajo de todos los cambios?

c) ¿Qué papel juega el hombre en el conjunto de la realidad?

d) ¿Se puede hablar según el autor de una naturaleza separada del hombre?

e) ¿Considera Engels la naturaleza como algo trasformado por la historia humana?

d) ¿Es el ciclo de la materia algo necesario o está abierto a la creatividad de la praxis humana?

g) Las transformaciones que ocurren en el mundo, ¿están abiertas o rígidamente predeterminadas por las leyes de la materia?

h) Compare este texto con el de Ferrière. Detecte semejanzas y diferencias

5.8. Gramsci: contra el materialismo metafísico

El siguiente texto consiste en extractos de las "notas críticas" que Gramsci escribió en la cárcel contra un manual de marxismo que Bujarin había editado en la Unión Soviética, en la línea del más puro "materialismo metafísico." Se trata de un buen testimonio de que no es necesario ser un "revisionista" o un "socialdemócrata" para rechazar la metafísica materialista de origen engelsiano (el autor fue secretario general de los comunistas italianos y un revolucionario consecuente con sus ideas).

¿Es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero, ¿quién juzgará de tal objetividad? ¿Quién podrá colocarse en esa suerte de punto de vista que es el "cosmos en sí"? ¿Qué significaría tal punto de vista? (...). Objetivo quiere decir siempre "humanamente objetivo," lo que puede corresponder en forma exacta a "históricamente subjetivo" (...). El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero ese proceso de unificación unitaria adviene con la desaparición de las contradicciones internas que laceran la sociedad humana (...). Existe, por consiguiente, una lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y falaces), y esta lucha es la misma lucha por la unificación del género humano (...).

El concepto de "objetivo" del materialismo metafísico parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad sería tal aun si no existiese el hombre, se cae en una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc. (...).

Es evidente que para la filosofía de la praxis la "materia no debe ser entendida con el significado que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc., y estos significados han de ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico), ni en los resultados que derivan de las diversas metafísicas materialistas. Se consideran las diversas propiedades (químicas, mecánicas, etc.) de la materia, que en su conjunto constituyen la materia misma (a no ser que recaiga en una concepción como la de la "cosa en sí" kantiana), pero sólo en cuanto devienen "elemento económico," productivo. La materia, por tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo esencialmente una categoría histórica, una relación humana. ¿El conjunto

de las propiedades de cada tipo de materia ha sido siempre el mismo? La historia de las ciencias técnicas demuestra que no. ¿Durante cuánto tiempo no se prestó atención a la fuerza mecánica del vapor? ¿Y puede decirse que tal fuerza mecánica existía antes de ser utilizada por las máquinas humanas? (...). En realidad, la filosofía de la praxis no estudia una máquina para conocer y establecer la estructura atómica del material, las propiedades físico-químico-mecánicas de sus componentes naturales (objeto de estudio de las ciencias exactas y de la tecnología), sino en cuanto es objeto de determinadas fuerzas sociales, en cuanto expresa una relación social, y ésta corresponde a un determinado período histórico.

(De los *Cuadernos de la cárcel*, 1927-1937.)

a) ¿Niega Gramsci una objetividad fuera del hombre? ¿O solamente niega que se pueda conocer de un modo absoluto?

b) ¿Qué es según el autor la objetividad y cómo se logra?

c) ¿Por qué la lucha por la objetividad es al mismo tiempo lucha por la unificación del género humano?

d) ¿Niega Gramsci la existencia del mundo exterior?

e) ¿Cómo debería concebirse la materia, como una sustancia o "cosa en sí" por detrás de las propiedades sensibles o como una estructuración de propiedades?

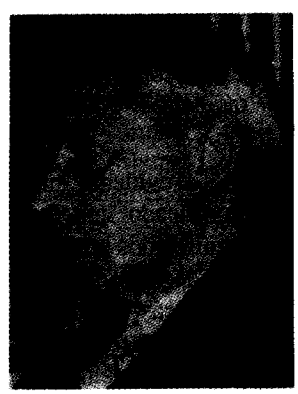
f) ¿Desde qué punto de vista le interesa la materia a la filosofía de la praxis?

g) ¿Cuáles son las objeciones de Gramsci al materialismo metafísico?

h) ¿Son para él las ciencias naturales un criterio de verdad absoluta, o es su verdad una construcción histórica?

i) Compare el texto de Gramsci con el de Engels y con los de Marx. Señale semejanzas y diferencias.

5.9. Zubiri: nueva idea de materia



La idea de materia que presenta este texto es una réplica al materialismo metafísico y mecanicista. El el fondo, la idea de materia que éste ha manejado es una idea aristotélica: la materia como una especie de sustancia o de "cosa en sí" por detrás de lo sensible, un sustrato indeterminado presente en cada una de las realidades. Para Zubiri, por el contrario, no se puede hablar de "la" materia como una especie de misteriosa entidad metafísica subyacente a todo lo real, sino sólo de las cosas materiales a secas. No hay más que distintos tipos de materia, distintas estructuraciones concretas de propiedades. Además, la materia no se puede definir con independencia del hombre, como una cosa en sí, sino que lo material es una estructuración de cualidades sensibles para el hombre. La materia se define, para Zubiri, en función de la sensibilidad.

Es menester dar al concepto de materia toda la riqueza que de hecho le corresponde. La ciencia y la filosofía, desde el siglo XVII, han rebajado la materia hasta identificarla con el sistema físico-químico precisa y formalmente en tanto que no-vivo. Y esto es un inadmisible empobrecimiento de la realidad material. Porque la materia tiene otras muchas características estructurales distintas de las que se formulan en las leyes de la física y de la química al uso, por ejemplo, las características expresadas en las leyes biológicas. Son propiedades "sistemáticas" distintas de las que tratan la física y la química, pero no menos materiales que éstas. Las mismas leyes físico-químicas, y funcionando como tales, dan lugar estructuralmente a otras propiedades sistemáticas nuevas. Es decir, habría que distinguir *distintos tipos de materia*, según distintos tipos de estructuración. (...).

Hay, pues, tres tipos (...) de materia: la materia elemental, la materia corporal, la materia biológica. Repito hasta la saciedad: son tres formas distintas de estructuración material, apoyadas cada una en la anterior. A pesar de funcionar según las mismas leyes físicas y químicas, (...) surgen por mera estructuración nuevas propiedades sistemáticas. La materia es fuente de estricta innovación de los demás cuerpos y de la materia elemental. Pero puede integrar esta acción: es la mutación. La mutación puede ser hasta específica: es la evolución. (...).

Por lo tanto, la idea (aristotélica) de materia prima es una construcción conceptual pero sin base real. No hay más materia que la que el mismo Aristóteles llamó materia segunda, esto es, la cosa material a secas.

Esto supuesto, ¿qué es positivamente la sustantividad material? Sustantividad material es aquélla cuyas notas son las llamadas cualidades sensibles y sus múltiples combinaciones. Entonces nos preguntamos en qué consiste su materialidad misma en cuanto tal. (...).

Su materialidad es el sistema de potencialidades según las cuales esta materia tiene intrínseca, formal y estructuralmente capacidad de "dar de sí." Materialidad no es por tanto indeterminación sino más bien lo que llamo *polivalencia*: es la polivalencia de las potencialidades de la sustantividad material en orden a su dar de sí. Y entonces, no por ser algo indeterminado sino por ser potencialidades polivalentes de un sistema de cualidades sensibles, es por lo que constituye la materialidad de la materia.

(Tomado de *Sobre el hombre*, 1986.)

a) ¿Por qué es menester devolverle al concepto de materia su riqueza?

b) ¿Es según esto la materia algo negativo?

c) ¿Es la vida algo irreductible a la materia o se puede hablar de la materia biológica?

d) ¿Tiene cada tipo de materia las mismas propiedades que el anterior o hay innovación?

e) ¿Tiene la materia capacidad de evolucionar?

f) ¿Existe una "materia en general" o una materia prima que sería el sustrato indeterminado de todas las cosas reales?

g) ¿Es la materia sustancia o estructura, es decir, sistema sustantivo?

h) ¿Qué es la materia concreta o sustantividad material?

l) Compárese esta definición de materia con la de Lenín en el Capítulo 2, apartado 3.4.

ll) ¿Es la materia algo predeterminado desde la eternidad o un sistema abierto?

k) ¿Qué filósofo definía la materia como pura indeterminación?

6

Filosofía del hombre

A la luz de todo lo que llevamos dicho sobre la materia, surge inmediatamente la pregunta por el hombre: ¿es el hombre un ser material más, una pura sistematización de la materia orgánica y sentiente? ¿O hay en el hombre algo novedoso y totalmente distinto de la materia? Estas preguntas, por supuesto, no agotan el contenido de una filosofía del hombre, la cual tiene que preguntarse, en general, por el puesto del hombre en el universo y no solamente por el carácter material del ser humano. Pero la pregunta por el conocimiento y la pregunta por la realidad, como hemos visto, son inseparables de la consideración de la presencia humana en el mundo natural, esto es, del hombre como un ser natural que, al mismo tiempo, humaniza la naturaleza. Ahora la pregunta es más concreta, y concierne solamente al carácter material del ser humano. Para responder más cabalmente a esta cuestión es menester comenzar por considerar el problema del origen biológico de la especie humana.

1. El origen del hombre

¿De dónde ha salido el hombre? Sin duda, el ser humano no parece haber existido siempre en la tierra, sino que su vida sobre el planeta no se remonta a más de unos cientos de miles de años. Aunque a algunos les pueda parecer una cantidad considerable de tiempo, es enormemente pequeña si la comparamos con el tiempo que nos separa de la aparición de la vida sobre la tierra (varios miles de millones de años). La filosofía no deja de preguntarse en nuestro tiempo sobre el *porqué* de la aparición del hombre sobre la tierra, sobre las causas que condujeron a ella y sobre si esta aparición obedece a algún fin determinado. Se podría pensar que esta es una cuestión a la cual tienen que responder los científicos con sus investigaciones, y los filósofos no tendrían nada especial que decir sobre un tema que concierne a los paleontólogos, a los biólogos y antropólogos. Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla.

En primer lugar, porque en ella se presenta una enorme cantidad de problemas que conciernen a la vida del hombre actual, al significado de su existencia y al sentido de sus tareas prácticas en este mundo. Si la aparición del hombre en el planeta no fuese, por ejemplo, más que una casualidad, algo que por *azar* ha sucedido en el universo, la vida actual de los hombres difícilmente podría tener más fin que el de ser mantenida mientras dure: el hombre sería un ser perdido en la inmensidad del cosmos, cuyo pasado y futuro se disolverían en la oscuridad y en la falta de fines para el individuo y para la especie. Si por

el contrario, la vida humana fuese el resultado de una férrea *necesidad* de la naturaleza, su pasado y su futuro posiblemente estarían determinados por esa necesidad, de tal modo que la existencia de los hombres no consistiría quizás más que en seguir los dictados que desde un principio les ha impuesto la naturaleza. Por esto, a la filosofía le interesa de un modo muy especial explicarse el problema del origen de la vida y del hombre: si llegamos a saber de dónde venimos, también podremos llegar a entender mejor qué es lo que somos y qué tenemos que hacer.

Además, la filosofía puede lograr una *visión de conjunto* sobre lo que hacen las ciencias. Todas las ciencias que trabajan sobre el problema de la *hominización* le proporcionan al filósofo una enorme cantidad de datos y de leyes, con los cuales tiene necesariamente que contar. Pero lo que no le proporcionan las ciencias es una explicación global del problema, un sentido que aúne tales datos. La filosofía busca constantemente el último porqué de los problemas, y las ciencias no proporcionan más que mecanismos parciales. Por esto, las informaciones que el filósofo recibe del científico han de integrarse en una perspectiva más amplia, que es la que el filósofo trata de describir.

1.1. La teoría de la evolución

Hemos dicho que el problema del origen del hombre es un problema especialmente acuciante en los dos últimos siglos. Para el pensamiento tradicional era necesario explicarse de algún modo cómo es que había llegado a aparecer el hombre en el conjunto de los seres vivos, de tal modo que así se entendiese a cabalidad el puesto del hombre en el cosmos y el sentido de sus actividades. Pensemos por ejemplo en el *Popol-Vuh*: en él se nos narra la creación del hombre por los dioses, situándolo por encima de los demás seres vivos y tratando de explicar de algún modo cuáles han de ser las tareas del hombre sobre la tierra.

En términos generales, podemos decir que esta perspectiva es la que ha predominado en la cultura de la mayor parte de la humanidad, aunque sin duda con muchos y muy diversos matices. Se ha tendido a pensar que las distintas especies de seres vivos que encontramos sobre la tierra han sido siempre tal como las conocemos ahora. Normalmente, se ha reconocido un orden temporal en la aparición de los distintos seres vivos: tanto el *Popol-Vuh* como el relato bíblico del *Génesis* anteponen el reino vegetal al animal, y éste al hombre; pero nunca se pensó que el hombre hubiese sido distinto de como lo conocemos hoy en día. Las especies serían, desde su creación, radicalmente distintas e independientes unas de otras. También la ciencia y la filosofía pensaron clásicamente de este modo: las especies biológicas serían siempre *fijas* e idénticas a sí mismas desde el momento mismo de su aparición: es lo que se suele llamar *fixismo*.

Sin embargo, a este modo de ver las cosas se le irá presentando progresivamente un sinnúmero de problemas. Los descubrimientos de fósiles que el hombre fue realizando supusieron la formulación de nuevas preguntas. Muchos de los fósiles que el hombre fue hallando no correspondían a ninguna de las especies conocidas. La única explicación era decir que se trataba de "caprichos de la naturaleza," pues en caso contrario habría que conocer la existencia, en el pasado, de especies que más tarde se extinguieron. Algunos recurrieron al diluvio universal como explicación de la extinción de estas especies. Pero la mente de muchos científicos y filósofos fue concibiendo la posibilidad de pensar una *evolución* de la vida sobre la tierra. Podría suceder que esos restos fósiles perteneciesen a especies intermedias entre las actualmente conocidas, que fuesen algo así como estadios

transitorios, por ejemplo, los reptiles y las aves. Esto significa dejar de pensar en que los distintos seres vivos habían sido siempre idénticos desde su creación. Por el contrario, unas especies animales *estarían montadas sobre las otras,* es decir, la vida consistiría en una cadena, en un progreso desde los seres inferiores hasta los animales superiores, entre los cuales habría que incluir al hombre.

Este modo de pensar significaba poner en duda creencias muy arraigadas en la humanidad. En primer lugar, la idea de una creación, que hacía depender la existencia de cada uno de los seres vivos de la voluntad de Dios. Según el evolucionismo, el hombre no provendría de Dios, sino de algún tipo de primate superior anterior a él y que hoy ya habría desaparecido del planeta. Además, el fixismo filosófico quedaba puesto en entredicho, y con él la filosofía de Aristóteles, que pensaba las especies como *formas* universales e inalterables.

Además, se deshacía también una idea arraigada en muchos autores modernos: la naturaleza ya no aparecía como algo perfectamente realizado, como algo totalmente ordenado y coherente, que el hombre debería de imitar. Por el contrario, el orden natural, desde una perspectiva evolucionista, se muestra alterable, sujeto a cambios en el tiempo, inacabado. Frente al modo fixista de ver las cosas, se favorecería con la evolución una filosofía y un pensamiento que considera a la realidad y a la naturaleza en constante cambio y *devenir:* no un mundo estático, sino un mundo dinámico.

Pero, ¿cómo explicarse este gran movimiento evolutivo desde la primera materia viva hasta el hombre? ¿Cómo eran posibles tales transformaciones de unas especies en otras? Una de las primeras explicaciones que hacía coherente la evolución es la que proporcionó el naturalista francés J. Lamark a finales del siglo XVIII. Para éste, las especies habrían aparecido por la transformación de unas en otras, siguiendo dos leyes fundamentales: en primer lugar, la función crearía el órgano, es decir, un determinado modo de utilizar uno de los órganos, por ejemplo las extremidades anteriores, produciría, mediante lentas transformaciones que éste órgano se transformase en una mano en los primates superiores y en el hombre. En segundo lugar, la ley de la herencia de los caracteres adquiridos: si el órgano de un animal se ha especializado, esta especialización se transmitirá a sus descendientes. Evidentemente, el lamarkismo ya no puede hoy en día ser considerado fácilmente como válido, pues deja muchas cosas sin explicar: no es nada claro que los caracteres adquiridos se transmitan a las generaciones siguientes: por ejemplo, el desarrollo de un determinado músculo en los padres por el ejercicio de un determinado trabajo no se transmite nunca a los hijos. Hoy sabemos que lo que se transmiten son los caracteres que pertenecen al código genético, y no lo adquirido a lo largo de nuestra vida.

Sólo con la publicación, en 1859, del genial libro de Charles Darwin *El origen de las especies* triunfó el evolucionismo en la cultura científica y filosófica, a pesar de la fuerte oposición que provocó en los medios conservadores de su tiempo. Para Darwin el proceso de la evolución ocurriría del siguiente modo: todas las especies tienden a multiplicarse mientras lo permiten los recursos alimentarios de su ambiente. Como estos recursos son limitados, se establece una lucha por la supervivencia en la cual vencen los individuos más aptos y perecen los menos capaces. De este modo, los ejemplares que se reproducen tienden a ser siempre los mejor dotados, de forma que los descendientes son por término medio mejores que los ejemplares anteriores. Por lo tanto, la evolución sería una continua lucha por la supervivencia en la cual las especies tratarían continuamente de adaptarse al

medio natural. Como siempre habría una supervivencia de los mejor dotados; poco a poco las especies irían transformándose en otras más evolucionadas. El hombre sería, por todo esto, el último eslabón de la evolución, la especie mejor adaptada a la vida sobre la tierra. Otras muchas especies, que no habrían logrado adaptarse, habrían desaparecido a lo largo de la evolución, debido a los cambios climáticos o a las presiones de otras especies.

Nótese que la teoría de Darwin es enormemente más convincente que la de Lamark, porque da una explicación de la evolución en base a la transmisión genética de los caracteres de los sobrevivientes, y no sobre la herencia de caracteres adquiridos, difícilmente transmisibles. De este modo, el darwinismo se convertía en una explicación coherente de la historia de la vida sobre la tierra. La evolución sería un gran proceso *irreversible* (las especies u órganos desaparecidos no se recuperan) y *progresivo* desde la primera materia viva hasta el hombre. A pesar de que algunas especies habrían desaparecido y otras se quedarían estacionadas, en el conjunto del proceso se observa una dirección ordenada de aparición de especies nuevas, y de ascenso en la calidad vital de las especies. Cada especie nueva muestra una mayor independencia del medio y un mayor control específico sobre el mismo. En las especies avanzadas, esto se traduce en un desarrollo progresivo del cerebro, un continuo aumento de la capacidad cerebral hasta llegar al hombre, el animal de mayor desarrollo cerebral y de mayor independencia respecto al medio: el hombre es prácticamente el único animal que se halla extendido sobre todo el planeta. Mientras que los distintos animales están atados a un medio ambiente determinado, el animal humano, como vimos, no tiene propiamente un medio ambiente, sino que está abierto a cualquier medio: tienen un *mundo* entero ante él. (Veáse 8.1.)

Sin duda, la teoría de Darwin dejaba algunas cosas sin explicar y ha ido corrigiéndose y mejorándose a lo largo del tiempo. Un problema no explicado por Darwin era el siguiente: cómo es posible que en un espacio relativamente corto de tiempo se hayan producido los enormes cambios que significa el paso desde las primeras células hasta los animales superiores. Los cálculos exigían períodos de tiempo mucho mayores que no coincidían con los datos que suministraba la paleontología. Es más, la perspectiva de Darwin favorecía planteamientos más bien conservadores de lo que ha de ser la vida humana, como los que desarrolló el filósofo evolucionista Herbert Spencer. Darwin pensaba que las transformaciones evolutivas solamente se podían producir mediante cambios enormemente lentos: entre cada generación y la siguiente sólo habría la diferencia que hay entre los mejores individuos de una generación y los peor adaptados. Los filósofos que, como Spencer, trataron de aplicar sin muchas críticas la teoría de la evolución a la sociedad, sostenían que la evolución de las sociedades debería ser también lenta y gradual, sin dar saltos excesivos que acabarían con la sociedad del mismo modo que un cambio brusco del ambiente puede hacer perecer a una especie entera: sólo cabe la reforma lenta, nunca la transformación revolucionaria.

La moderna genética ha contribuido en buena medida a modificar estas concepciones herederas del primitivo darwinismo y a configurar lo que hoy se denomina el *neodarwinismo*. La responsabilidad de la herencia está hoy día perfectamente localizada en el código genético que los progenitores de toda especie transmiten a sus descendientes. Ahora bien, en la producción se dan importantes *recombinaciones* de genes que pueden provocar alteraciones importantes de la herencia. Pero todavía más importantes son las *mutaciones*, es decir, las alteraciones radicales de la herencia, debidas al influjo de factores extrínsecos

como los cambios de temperatura, las radiaciones, etc. Estas alteraciones de las notas constitutivas del código genético serían las causantes de la aparición de ejemplares nuevos que, *de sobrevivir a la selección natural*, serían los responsables de la aparición de una nueva especie. La selección natural de Darwin es, por lo tanto, combinada con la posibilidad de *saltos radicales* a lo largo de la evolución. De este modo se explicaría más coherentemente la rapidez con la cual se ha producido el proceso evolutivo de la tierra. Además, se lograría una visión más dinámica de la vida, donde ésta aparecería, no como un proceso lento y gradual, sino enormemente innovador.

1.2. La génesis del hombre

Ya desde el mismo Darwin, la teoría de la evolución fue utilizada para explicar el *origen del hombre*. Con ella no se pretendía decir, como a veces se oye, que el hombre descienda del mono, sino que tanto los hombres como los primates que hoy conocemos tienen un antepasado común en la cadena de la evolución. El problema está en explicar de un modo satisfactorio cómo llegó a aparecer el hombre actual a partir de ese antepasado común y cuáles son los "eslabones perdidos" que nos separan de los animales no humanos. La moderna paleontología ha descubierto en los últimos años muchos restos fósiles de nuestros antepasados. Hace unos 50 millones de años habitaban la tierra varias familias de antropoides de las cuales descendemos tanto como los actuales gorilas y chimpancés. De estos antropoides descienden los australopitecos, que ya poseían una postura erecta (caminaban de pie) a pesar de su pequeño cerebro, y probablemente utilizaban instrumentos, es decir, poseían una cultura.

A los australopitecos, no sabemos si en el mismo tronco, sucedieron los pitecántropos, hoy también extinguidos, de los cuales probablemente descendemos nosotros. De ellos sabemos que fabricaban armas, utilizaban el fuego y podían cazar en equipo, es decir, tenían una mínima organización social y quizás un lenguaje elemental. Cuando hace unos 350.000 años se extinguieron fueron sustituidos por algún tipo de hombre *pre-sapiens*, cercano al hombre de Neanderthal (*homo sapiens*). Este último poseía ya una cultura más elevada que incluia el enterramiento de los muertos y algún tipo de creencias religiosas, asociadas también a la caza. Se trataba ya ciertamente de hombres, aunque de capacidad craneal inferior a la nuestra. Esta especie desapareció de un modo brusco hace unos 50.000 años, quedando sobre la tierra una única especie humana, la del hombre de Cro-Magnon (*homo sapiens sapiens*), nuestro antepasado.

Claro está, el descubrimiento de los restos fósiles, su clasificación y su estudio es algo que compete a la ciencia. Pero los datos y descubrimientos científicos plantean al filósofo importantes preguntas. Una de ellas puede ser, por ejemplo, ¿cuándo surge el hombre? ¿Cuál es el criterio para decidir que ya no estamos ante un primate, sino ante los restos fósiles del primer hombre? Como vimos al hablar sobre el origen de la inteligencia, la idea clásica de que ésta consiste fundamentalmente en la capacidad de pensamiento abstracto conduce a pensar que, o sólo hay especie humana cuando hay *homo sapiens*, o, si los homínidos anteriores a éste eran hombres, tenían que tener capacidades racionales complejas. En cambio, una idea de la inteligencia como aprehensión de realidad conduce a situar lo humano en un momento muy anterior (tal vez incluso en el australopitecos), y a considerar de un modo más modesto y gradual las diferencias entre animalidad y humanidad.

Otro problema filosófico, al que también nos referimos puede ser el de los *factores* de la

evolución. Sin duda, en ello la ciencia tienen mucho que decirle al filósofo. Pero, recíprocamente, una idea filosófica de lo que es el hombre (si el hombre es esencialmente un animal inteligente, o laboral, o lingüístico) predetermina también en qué factores de hominización (lenguaje, trabajo, etc.) va a centrar su atención el científico.

La evolución ha planteado, por supuesto, otros muchos problemas filosóficos. El filósofo puede preguntarse, por ejemplo, por el futuro de la evolución. ¿Se ha terminado ésta al llegar al hombre de Cro-Magnon, es decir, al *homo sapiens sapiens* que somos nosotros? ¿Van a sustituir al hombre especies más evolucionadas? Cabe ciertamente esa posibilidad, pero ya Darwin veía que con el hombre los mecanismos de la evolución ya no funcionan como en las demás especies animales. Entre nosotros, la selección natural no opera de un modo tan drástico como entre otros seres vivos. Entre los hombres no sobreviven solamente los más adaptados, pues desde hace miles de años el hombre se preocupa cada vez más por asegurar la supervivencia de los miembros de su especie el mayor tiempo posible, cuidando de los débiles, de los ancianos, de un modo como no lo harían otros animales. Para algunas filosofías evolucionistas, esto ha sido un escándalo por ser un factor que actúa contra la mejora de la especie.

Las filosofías racistas de este siglo proclamaban la necesidad de que entre los hombres siguiese actuando la selección natural: los enfermos, los débiles, deberían ser dejados a su suerte. Es más, el Estado debería ayudar a la selección natural impidiendo reproducirse a los individuos con malformaciones genéticas o con enfermedades hereditarias. Los horrores del nazismo alemán ilustran muy bien cómo la teoría de la evolución puede servir de base, no sólo para una filosofía humanista, sino también para las más grandes aberraciones contra la humanidad.

Sobre el futuro de la evolución hoy más bien suele pensarse que, hasta donde se puede prever, la evolución se halla detenida en el tipo de hombre que apareció hace unos 100.000 años sobre la tierra. Desde un punto de vista biológico, no hay ninguna diferencia sensible entre el hombre de Cro-Magnon y nosotros: sería difícil encontrar alguna diferencia entre nuestra constitución física y la de aquel lejano antepasado que habitaba en cavernas y se alimentaba de frutos y de los productos de su caza. Sin embargo, la diferencia *cultural* que nos separa de aquellos hombres es enorme. El hombre pasó de cazador a agricultor, desarrollando de un modo cada vez más veloz su dominio sobre la naturaleza. Aparecieron las primeras ciudades y las civilizaciones con división de clases sociales. Los logros científicos y técnicos fueron convirtiendo al hombre en un ser cada vez más poderoso y más independiente de los caprichos de la naturaleza, hasta llegar a las civilizaciones actuales, que siguen, claro está, en continuo cambio. Parece que, entre nosotros, la evolución biológica ha sido sustituida por la *evolución social y cultural*, es decir, por la *historia*.

Es más, desde los tiempos de Darwin se viene señalando algo que éste no tuvo suficientemente en cuenta: a partir del momento en que los primeros homínidos comenzaron a disponer de una cultura rudimentaria, los mecanismos de la evolución que conducen desde los pitecántropos hasta nosotros ya no son solamente los de la selección natural. La estructura social y los comportamientos simbólicos (lenguaje, etc.) parece que fueron un factor importante del desarrollo cerebral que conduce desde los primeros tipos de humanidad hasta el *homo sapiens sapiens*. Es decir, no solamente los cambios biológicos determinaron la aparición de una cultura humana, sino que, desde el momento de su aparición actuó como *retroalimentación* sobre el proceso evolutivo. Por ello, hechos

sociales como la organización de la caza y la fabricación de instrumentos pudieron ser factores de evolución biológica dentro del género *homo*. Como ya veíamos al hablar del origen de la inteligencia, "el trabajo y el lenguaje son los incentivos más importantes bajo cuya influencia se ha transformado paulatinamente el cerebro del antropoide en el del hombre" (Engels). Es decir, en otros términos, el hombre sería el único animal que habría sido capaz, a partir de sus creaciones culturales, de determinar su propia naturaleza. De nuevo nos encontramos con la originalidad de la praxis del hombre, transformadora y creadora, no sólo de naturaleza en general, sino también de su propia naturaleza, de su propio ser.

2. Tesis materialista vulgar

2.1. Evolución y mecanicismo

El descubrimiento científico del origen biológico del hombre ha sido fuente de planteamientos filosóficos de gran relevancia y profundidad. Descubrir toda las especies vivas encadenadas por un mecanismo evolutivo según el cual unas irían dando lugar a otras ha sido, para muchos filósofos, la confirmación definitiva de las tesis materialistas.

La teoría de la evolución, en *primer lugar*, nos mostraría que *no es necesaria la creación*. No es necesario recurrir al acto creador de un Dios benéfico y providente para explicar la existencia sobre la tierra de la vida orgánica en su gran riqueza y diversidad. Para los antiguos, las distintas especies animales y vegetales, su belleza y su orden, habían sido siempre un motivo para postular la existencia de un Dios creador, responsable de tanta maravilla. Para los filósofos materialistas, la riqueza, el orden y la diversidad de la vida quedarían perfectamente explicados por la teoría de la evolución. Los plumajes de las aves no sería un capricho estético del Creador, sino un mecanismo de adaptación biológica para asegurar la territorialidad y la reproducción. Si unas especies se complementan con las otras, esto no quiere decir que un Dios sabio las haya creado de un modo racional y ordenado, sino simplemente que la complementariedad entre ellas es justamente el requisito de su supervivencia. Para los primeros lectores de Darwin, era evidente que la teoría de la evolución hacía innecesaria la presencia de Dios en el mundo. Ciertament, podían quedar algunos datos por descubrir, algunas explicaciones que dar, algún "eslabón perdido" por encontrar; pero en lo fundamental el esquema de un desarrollo mecánico y lineal de la vida sobre la tierra estaba ya proporcionado.

En *segundo lugar*, la teoría de la evolución mostraba que, no siendo necesario un Dios creador, *la sola materia basta*. Es decir, el mundo, el universo entero conocido, no sería otra cosa más que pura materia en desarrollo. La vida misma aparecía como un desarrollo de una materia originaria, y cada una de las especies vivas conocidas no sería sino un estrato más complejo y desarrollado en la evolución de la materia. Todas las realidades aparecían así, a los ojos de los materialistas vulgares, como compuestas por una sustancia única y universal: la Materia. Esto significa, filosóficamente hablando, un *monismo*: es decir, la afirmación de que *solamente hay una realidad o una sustancia*, en este caso, los átomos de materia. La aparente diversidad y multiplicidad de las realidades del universo sería engañosa: por detrás de las propiedades aparentemente distintas estaría la única sustancia verdadera, es decir, la sustancia material.

En *tercer lugar*, la evolución se interpretó también como la confirmación de las visiones *mecanicistas* del universo. En éste no habría azar ni finalidad, sino solamente procesos necesarios y causales, rígidamente determinados. La evolución misma aparecería así como un proceso mecánico, fundado en las leyes causales de las cuales nadie podría sustraerse. Lo que en la evolución ha sucedido, es simplemente lo que tenía que suceder. En las visiones más extremas del materialismo mecanicista, la materia misma en sus formas iniciales, tendría ya inscrita dentro de sí las fases ulteriores de su desarrollo. Todo estaría predeterminado desde el principio en las leyes mismas de la materia. De este modo, la evolución sería un proceso *lineal* y *determinista*, y toda innovación sería en realidad algo ya programado desde el principio.

2.2. El hombre-máquina

Todo esto, sirve para proporcionar una idea materialista del ser humano. En primer lugar, *el ser humano no sería el fruto de una creación divina*; no sería imagen de ningún dios. Para los antiguos, el hombre se distinguía precisamente por su parentesco y por su cercanía con los dioses. El hombre podía comunicarse con ellos, establecer con ellos relaciones de amistad porque, en el fondo, el hombre había sido creado por los dioses y mantenía con los mismos un cierto parentesco. Desde el punto de vista del materialismo decimonónico, el único parentesco que tiene el hombre es el de los animales. Como se solía decir, el ser humano ya no puede buscar a sus padres y antepasados en el mundo celestial de los dioses, sino que sus antepasados y sus parientes únicos son los animales y los seres vivos en general.

En segundo lugar, *el hombre es un ser puramente material.* Para la mayor parte de las mentalidades antiguas en el hombre habría, al menos, dos principios: el cuerpo material y el alma espiritual. Pues bien, según la tesis materialista, *no hay tal alma.* Los fenómenos que normalmente todas las culturas antiguas atribuyen a ese principio espiritual (llámese alma, espíritu, mente) deberán de ser explicadas como hechos materiales. El pensamiento, la imaginación, la memoria, el amor, no serían el trabajo de una *sustancia espiritual* o anímica, porque solamente habría en el hombre *una sustancia, y no dos.* De este modo, habría que llevar a cabo un estudio exhaustivo del cerebro del hombre y de su sistema nervioso para demostrar que todas sus operaciones mentales no las realiza no sé que espíritu, sino que toda su actividad mental se puede entender perfectamente como una actividad producida por las neuronas de cada cerebro. El pensamiento, la voluntad, la imaginación, no son más que una pura actividad fisiológica. La conciencia, decían los materialistas vulgares, "es una secreción material del cerebro:" así como otras glándulas segregan bilis u orina, el cerebro sería una glándula encargada de segregar pensamientos.

En tercer lugar, finalmente, según la tesis materialista vulgar, el hombre sería un *puro mecanismo*, un ser no libre, sino perfectamente determinado por las leyes naturales. Normalmente se había pensado que la libertad era un atributo del alma humana. Pero si no hay alma, *queda eliminada la libertad.* Solamente queda la materia, la cual, a los ojos del materialismo clásico, se puede someter perfecta y totalmente a leyes científicas mecánicas. Estudiando la fisiología del cerebro y del sistema nervioso, sostiene el mecanicista, descubriremos que todos los actos del hombre, también aquellos en los que éste se siente libre, no son más que el resultado mecánico de impulsos neuronales que nos determinan a obrar de un modo determinado. La libertad es solamente el nombre que le damos a aquellos

actos de los cuales no sabemos sus causas. Pero si estudiamos seria y científicamente por qué esos actos se han producido, descubriremos que tenían unos motivos, del tipo que sean. La libertad es solamente una ilusión: todo lo que hacemos está determinado por unas causas precedentes, aunque nos sean desconocidas.

La tesis del materialismo vulgar sobre el hombre es, en resumen, la del *hombre-máquina*. El ser humano no es más que un mecanismo, todo lo complejo que se quiera, pero un puro mecanismo determinado en su praxis por factores que él no domina ni puede controlar. En el fondo, la tesis del materialismo mecanicista es enormemente conservadora, porque convierte al ser humano en *un ser incapaz de llevar a cabo su propia liberación*. El ser humano nunca podría llegar a emanciparse ni individual ni socialmente, porque en realidad nunca sería dueño de sí, sino que todo lo que haga a lo largo de sus días estará perfecta y mecánicamente determinado por factores no humanos. El destino del hombre no sería la libertad, sino la sumisión a las leyes ciegas y rigurosas que rigen su vida. Las mejoras que la sociedad puede alcanzar en la historia no serán nunca fruto de la praxis liberadora de los hombres, sino la consecuencia mecánica del desarrollo de fuerzas que el hombre no puede controlar libremente. El materialismo clásico condena al hombre a la pasividad y el fatalismo. (Véase 8.2.)

3. Tesis espiritualista

La tesis espiritualista consiste, fundamentalmente, en una reacción contra el materialismo clásico y en un intento de defender la libertad y la autonomía del hombre frente a los mecanismos causales férreos que la ciencia clásica atribuia a la naturaleza. El espiritualismo afirma la existencia, junto con la sustancia material, de una o de unas sustancias espirituales que en realidad rigen y gobiernan el universo. Respecto a la teoría de la evolución, el espiritualismo admitirá que realmente se da en el mundo material un movimiento evolutivo, pero se niega a considerar que ese movimiento evolutivo sea obra exclusiva de la materia. En la evolución de la materia, de los seres vivos y del hombre hay, para el espiritualista, no solamente unas causas materiales que la ciencia pueda conocer y estudiar, sino también unas causas espirituales que no son accesibles para la ciencia, porque no se dan en la experiencia sensible.

Para el espiritualista, la realidad aparece dividida fundamentalmente en dos mundos: el mundo sensible o natural y el mundo espiritual. Como Kant diría: el mundo sensible y el mundo inteligible. Las ciencias y todas sus teorías, la de la evolución incluida, trabajarían con los datos del mundo sensible. Pero para ellas el mundo inteligible sería perfectamente opaco. Por eso, además de las razones que la ciencia descubre y conoce, puede haber en el universo otro tipo de causalidades distintas de las de las ciencias. En lugar de causas naturales para los fenómenos, puede haber *también* causas espirituales. Es más, como en realidad la ciencia no es más que una construcción del espíritu humano, en el fondo la prioridad correspondería al mundo inteligible o espiritual. El mundo natural no es más que una construcción científica, sometida al mundo espiritual, que es el que realiza esa construcción. El espiritualismo, al hacer depender en definitiva a la naturaleza del espíritu humano que la conoce, no es más que una forma de *idealismo*.

En lo que respecta a la creación en su conjunto, el espiritualismo señala que la ma-

teria no es ni puede ser eterna, sino que ha de tener alguna causa no material. Es decir, para el espiritualista es válida la existencia de unas leyes naturales rigurosas, que incluyan la evolución. Pero esas mismas leyes naturales no son algo que está ahí desde siempre, sino que son el producto de un espíritu divino que las ha creado. La afirmación de la prioridad del espíritu sobre la materia comienza por ser, en el espiritualismo, la afirmación de la materia como algo creado, y del espíritu como algo creador. Desde el punto de vista espiritualista, se puede admitir que, a partir de esa creación de la materia, ésta sigue y obedece a sus leyes, y por lo tanto, es posible que se produzca en el mundo material todo un proceso evolutivo que no necesita de la intervención de Dios: según las leyes que Dios ha puesto en ella desde un principio, la materia va evolucionando y dando lugar a la aparición de nuevas realidades. Por lo tanto, para el espiritualismo es perfectamente admisible la teoría de la evolución, con una sola excepción: el caso del hombre. Según la teoría espiritualista, en el hombre hay algo más, que no proviene de la evolución de la materia, porque es algo totalmente distinto de la misma: en el hombre hay un espíritu.

El hombre no es un ser que pertenezca solamente al mundo natural y sensible sino que, para el espiritualista, el hombre pertenece también al mundo inteligible-espiritual. En el hombre hay, en el fondo, *dos sustan-cias*: la sustancia material (su cuerpo) y la sustancia espiritual (su mente). Es admisible el que su cuerpo sea el producto de la evolución; en esto el espiritualismo no tiene problemas. Pero lo que no puede admitir es que el espíritu humano sea algo meramente producido por la materia. El espiritualismo señala una serie de hechos originales del espíritu humano que no se hallan en ningún ser material: la mente humana es capaz de pensamiento lógico-racional, cosa que no hace ningún ser vivo; la mente humana no es dirigida por el cuerpo sino que, por el contrario, es ella la que gobierna la mayor parte de los movimientos que ocurren en el organismo; la mente humana es capaz de dirigirse a sí misma, de decidir pensar en algo, sin que el cuerpo le imponga la dirección de su pensamiento. Por ello, para el espiritualista, la mente no puede proceder de la materia, sino del espíritu: es decir, ha sido creada por Dios en un determinado momento de la evolución. (Véase 8.3.)

En definitiva, el espiritualismo admite el esquema evolutivo del universo material, pero introduciendo en él dos importantes intervenciones divinas: la primera, creadora de la materia y la segunda, creadora del espíritu humano. El espiritualismo tiene, sin duda, la ventaja de que se convierte en una fuerte defensa de la libertad y de la dignidad del hombre. Para las filosofías idealistas, el hombre es sujeto de derechos inalienables que ni la naturaleza, ni ningún interés material, ni ningún otro hombre le pueden quitar. El hombre es un ser libre, que puede situarse por encima de lo que las leyes de la naturaleza le imponen. El hombre, por ello, puede llegar a ser dueño de su destino individual y colectivo: su historia no está tan sometida a leyes naturales que no pueda ser gobernada racionalmente por una humanidad emancipada. Para las filosofías espiritualistas, además, el alma del hombre está llamada a un destino situado más allá del mundo natural sensible, y se postula incluso la vida de esta alma después de la muerte.

Pero el espiritualismo está también plagado de importantes peligros. En primer lugar, se afirma radicalmente el divorcio del hombre entre dos mundos: el mundo del espíritu y el mundo natural, lo cual, por lo general, se convierte en una calumnia de este último: el mundo material sería el mundo de la esclavitud y el pecado, de tal modo que lo que el hombre debiera hacer en orden a su liberación sería justamente huir del mundo sensible

hacia las tranquilas moradas del espíritu.

Además, las filosofías espiritualistas suelen caer en un fuerte *individualismo*: lo que importa es el destino de mi persona individual, pues en el fondo el espíritu es algo que me pertenece en exclusiva y sobre lo que nadie puede reclamar su propiedad. De este modo, el que el hombre tenga una precisa dimensión social y que de ella se deriven importantes tareas, es para el espiritualista algo más bien relativo. El espíritu humano aparece como algo que trasciende a la naturaleza, a la sociedad y a la historia. De este modo, el hombre queda alienado, separado de su vida natural y social, convertido en un ser cuyo destino se juega en un mundo puramente interior.

Estas eran desventajas que el materialismo no presentaba, pues en él, el destino del hombre quedaba unido al de la sociedad y la especie a la cual pertenece. Sin embargo, el materialismo mecanicista convierte al hombre en un ser pasivo, mero producto de la naturaleza y de las circunstancias. En el fondo, tanto el materialismo —al menos el materialismo vulgar y mecanicista— como el espiritualismo tienen una idea muy parcial del hombre. Tanto una tesis como la otra se imaginan al espíritu y a la materia como dos realidades esencialmente distintas, separadas e inconciliables entre sí. Tanto espiritualistas como materialistas conciben materia y espíritu como sustancias, como realidades autónomas. Pero, si abandonamos el modo sustancialista de pensar, podríamos afirmar que, en realidad, materia y espíritu, lejos de ser realidades sustantivas, son momentos de una estructura, de una unidad que es el hombre, sólo en la cual materia y psique tienen sustantividad.

Pero antes de pasar a considerar el problema de la unidad entre psique y cuerpo, conviene detenerse a pensar si, en realidad, la evolución es una prueba contra la creación, o si evolución y creación no son en realidad incompatibles.

4. Evolución y creación

Como hemos visto, a partir de la doctrina de Darwin, el ser humano aparecía como producto del desarrollo de la naturaleza material y no como producto de un Dios creador. Para la mayor parte de los pensadores del siglo XIX, evolución se convirtió en sinónimo de *ateísmo*: la doctrina de Darwin demostraba de un modo científico que la naturaleza, tal como la conocemos hoy en día, es producto de sí misma, y no del acto creador de ningún Dios. Un gran número de filósofos, especialmente dentro del campo del materialismo vulgar, utilizó el darwinismo como demostración de la no-existencia de Dios. Del mismo modo, muchos filósofos creyentes rechazaron de un modo bastante apresurado y dogmático todas las ideas de Darwin, considerándolas como poco menos que una herejía demoníaca. ¿No afirma la revelación que el mundo y las especies animales tal como hoy las conocemos fueron creadas por Dios? La oposición de muchos evolucionistas a la fe religiosa y la lectura absolutamente literal de la Biblia fueron obstáculo durante mucho tiempo para que los cristianos y los teístas en general acogiesen las ideas evolucionistas.

Hoy en día las cosas ya son distintas. La mayor parte de los creyentes cultos no piensan que las Escrituras se hayan de interpretar al pie de la letra, como si la Biblia quisiese relatar hechos científicos. La Biblia habla literalmente de las relaciones entre el hombre y Dios,

y no de la historia natural de nuestro planeta. Además, científicos y pensadores cristianos, como Teilhard de Chardin, han mantenido visiones netamente evolucionistas del universo y de la creación. Para Teilhard, el proceso de evolución de la naturaleza en su conjunto sería un proceso de "hominización" desde la materia a la vida, y de ésta al hombre. La aparición del hombre sería un momento central en la historia del universo, pues éste en cierto modo adquiriría un centro y un alma. La evolución, además, lejos de haber terminado, continuaría en la historia de los hombres, conduciendo a éstos hacia un "punto Omega" que significaría la "cristificación" del cosmos y la plena reconciliación de la historia. Para Teilhard, en definitiva, el proceso evolutivo del universo no sería algo incompatible con la creación divina del mismo sino que, por el contrario, la evolución y la historia humana serían justamente *el lugar donde se desarrolla la creación.* La creación del mundo por parte de Dios, así como la creación del hombre y su historia pueden consistir, a los ojos de este pensador, en un *proceso evolutivo,* que la ciencia ha de estudiar. Lo importante de las i deas de Teilhard, más allá de la validez de todas sus tesis, es su convencimiento fundamental de que el teísmo no es incompatible con una idea positiva de la materia ni tampoco con una concepción dinámica del universo y de la historia de los hombres.

Y es que, en realidad, tanto el materialismo vulgar como el espiritualismo se caracterizan por una concepción enormemente negativa de la materia. Para ambas corrientes filosóficas, la materia es, en definitiva, algo estático, incapaz de innovación, *incapaz de dar de sí* realidades nuevas. El materialista mecanicista piensa que, en el fondo, el movimiento le viene a la materia de fuera: del choque mecánico con otros átomos que se moverían desde la eternidad. Pero para los materialistas vulgares, los cambios que se desarrollan en el mundo material no son más que cambios de lugar, *cambios locales.* La diferencia entre un perro y un hombre no sería más que una distribución distinta de los átomos.

El materialismo mecanicista es ciego para los *cambios estructurales,* es decir, para sistematizaciones nuevas de la materia, que dan lugar a realidades radicalmente nuevas e irreductibles a las anteriores. El materialista vulgar se ve obligado a afirmar que no hay espíritu, justamente porque, si lo hubiese, sería algo radicalmente distinto de la materia. Y si no se admite que la materia pueda dar de sí realidades radicalmente nuevas, no hay espíritu: todo es una materia idéntica, combinada en formas diversas: el materialismo vulgar es, en el fondo, enormemente hilemorfista.

Lo que sucede al espiritualismo es que, en realidad, *comparte con el materialismo vulgar su idea de materia.* La materia es también algo negativo y estático, cuyo único cambio es siempre un cambio local. El espiritualismo es también ciego para la capacidad que la materia puede tener para dar lugar a realidades nuevas por sistematización, por un cambio estructural. Por eso entiende que si en la evolución hay una realidad nueva, como es la inteligencia del hombre, ésta tiene que consistir en una sustancia radicalmente distinta de la sustancia material: el espíritu, creado por una intervención especial divina.

Desde el concepto actual de materia que hemos expuesto anteriormente, es más fácil salir de las *aporías* del materialismo vulgar y del espiritualismo. *La materia no es algo indeterminado y pasivo,* como se ha pensado clásicamente. La materia es estructura concreta y dinámica. Las realidades materiales, todas ellas, están intrínsecamente dotadas de la

capacidad de dar de sí realidades nuevas. Por eso no hay una contraposición ni una oposición radical entre el mundo material (pasivo) y el mundo espiritual (activo). No es este el lugar de plantear el problema de Dios, al cual nos referimos más adelante, pero es importante caer aquí en la cuenta de que la materia no tiene por qué ser algo distinto y hasta contrapuesto a la realidad divina. Esto en el fondo no es más que puro *maniqueísmo* dualista: el mundo dividido entre dos principios contrapuestos, uno positivo y otro negativo.

Por el contrario, si la materia consiste fundamentalmente en un dinamismo estructural, no es contradictorio pensar que las realidades materiales del mundo son algo que una realidad fundamental, también dinámica, ha dado de sí. Si Dios es una realidad dinámica, puede ser que el mundo entero no sea sino lo que esa realidad absoluta ha ido dando de sí. El mundo material no sería algo contrapuesto a Dios, sino algo *radicado* en Dios, no separado de él, sino que éste ha dado de sí, como el agua la fuente. De este modo, la evolución entera del mundo natural sería un dinamismo contrapuesto o distinto del dinamismo de la creación: sería un único y mismo dinamismo. Por ello, contra el espiritualismo, ya no serían necesarias las intervenciones ocasionales de Dios en diversos momentos de la evolución del universo, sino que la evolución misma del universo sería la intervención de Dios, el "dar de sí" de la realidad fundamento.

Con esto no se pretende demostrar la existencia de Dios (ese es otro tema), sino demostrar que, si Dios existe, no tiene por qué consistir en un vaporoso espíritu contrapuesto a una también vaporosa materia. Una idea positiva de las realidades materiales y de sus capacidades de dar de sí da cuenta cabal de la evolución, y, además, muestra que ésta no sería incompatible con la creación, en el caso de que se admita la existencia de Dios. Si la materia es algo positivo, estructurado y dinámico, lo que llamamos "mente," "alma" o "inteligencia" no tiene porqué ser algo radicalmente contrapuesto a la materia. Puede tratarse, por el contrario, de una sistematización especialmente elevada de la vida orgánica, como vamos a ver en el siguiente apartado.

Es más, esta realidad nueva, la de la inteligencia humana, puede considerarse, en cierto sentido, como algo creado por Dios, en cuanto que el dinamismo entero del cosmos, el dar de sí de todas las realidades, tiene su fundamento último en la realidad de Dios. Lo importante en este momento es subrayar que no hay contradicción necesaria entre evolución y creación, si se entienden de un modo adecuado y no dualista las realidades que integran el mundo. Pero ahora es necesario, en orden a una filosofía de la realidad humana, aclarar más en concreto cómo la vida orgánica da lugar a la *psique* (preferimos éste término al de espíritu, alma, mente, que podemos considerar como equivalente) del hombre, y cuál es la unidad entre su organismo y su psiquismo. (Véase 8.4.)

5. La unión de psique y organismo

5.1. Materia orgánica y psique

Como hemos visto en los apartados anteriores, lo propio del materialismo vulgar es reducir todas las distintas realidades materiales concretas a un solo y único tipo de materia. En el caso del materialismo mecanicista decimonónico, este único tipo de materia era la materia atómica, entendida como corpúsculos dotados de movimiento local. Por el

contrario, vimos que un materialismo a la altura de los conocimientos científicos actuales habría de tener en cuenta la existencia, no de "la" materia en abstracto, sino de sistematizaciones muy diversas dentro del mundo de las cosas llamadas materiales. Por eso, hablábamos de distintas estructuraciones materiales, dotadas cada una de ellas de propiedades originales, surgidas por sistematización, y que, por lo tanto, no se podían reducir a la suma o a la agregación de las propiedades de cada una de las notas que entran en un sistema.

De este modo, se puede distinguir una *materia elemental,* propia de las partículas elementales subatómicas, no necesariamente corpusculares; una *materia corporal,* propia del mundo corporal (átomos, moléculas), que es la única que el materialismo vulgar tiene en cuenta; una *materia viva,* propia de las primeras sistematizaciones dotadas de una cierta independencia y control específico sobre el medio, como sucede en los virus y en los viroides; y la *materia* propiamente *orgánica,* propia de los seres vivos celulares o multicelulares. Esta materia orgánica, a su vez, puede adoptar sistematizaciones distintas y cada vez más complejas.

En el caso de los vegetales se trata de una pura *troficidad,* mientras que en el reino animal la materia orgánica, por sistematización, ha desgajado una función nueva: la *sensibilidad.* Se trata de seres dotados de la capacidad de ser estimulados y de articular, en función de esa estimulación, un sistema de modificaciones tónicas y de respuestas. El animal realiza esta función mediante un sistema nervioso y un cerebro cada vez más evolucionado. A medida que avanzamos en la escala biológica nos encontramos con una mayor y progresiva *formalización* de la sensibilidad, es decir, una mayor capacidad de aprehender las cosas del medio circundante como dotadas de una mayor independencia entre sí y respecto al aprehender, como ya estudiamos.

Nuestra pregunta, en este momento, se vuelve sobre el hombre: ¿es el hombre un ser únicamente material, se reduce enteramente a una explicación físico-química, como pretende el materialismo vulgar; o es necesario afirmar en el hombre la presencia de propiedades radicalmente originales, irreductibles a la materia? Es decir, ¿es la *psique* del hombre un fenómeno puramente aparente, que en el fondo no tiene ninguna realidad? O, por el contrario, como pretenden los espiritualistas, ¿tiene la psique humana una realidad sustantiva, que la convierte en independiente del organismo material?

Para la filosofía de la praxis es muy importante encontrar una posición que, respetando la autonomía de los procesos psíquicos del hombre y, por lo tanto, superando el materialismo vulgar, no caiga en el espiritualismo que separa la psique del hombre y la convierte en una realidad radicalmente distinta del cuerpo. Para comprender adecuadamente cuál es la relación que en el hombre se da entre psique y organismo material, conviene comenzar por aplicar adecuadamente el concepto de materia.

Hemos hablado de materia elemental, de materia corporal, de materia viva y de materia orgánica. Y hemos subrayado enérgicamente que no se trata de distintas *formas* que va cobrando "la" materia, como si existiese una realidad llamada "materia" independiente o anterior a toda configuración concreta. No: materia son las distintas realidades materiales concretas, las distintas sistematizaciones de las cosas reales que forman parte del cosmos. Pero, en este caso, ¿qué es lo que nos permite hablar de materia? Es decir, ¿qué es lo que tienen en común todas esas sustantividades materiales, todos esos sistemas materiales

concretos? Pues simplemente, como vimos, su carácter *sensible*. Es decir, se puede decir lo siguiente: cosa o sustantividad material es aquella cuyas propiedades son las llamadas cualidades sensibles. Ser sensible es, por lo tanto, equivalente a ser material. Todo lo demás (ser corpuscular o no, ser vivo o no) es cuestión de cada cosa material concreta, de cada sistematización de esas notas o propiedades sensibles.

En el hombre, no obstante, nos encontramos con un tipo de notas sumamente original: *las notas psíquicas*. Además de notas o propiedades orgánicas (metabolismo, sinapsis, ácidos nucleicos, etc.), el hombre tiene propiedades o notas que llamamos psíquicas: su inteligencia, su memoria, su imaginación, su voluntad, sus sentimientos, sus decisiones, etc. Es lo que a veces se llama conciencia o lo que los espiritualistas denominaban "espíritu" o "alma" y que aquí denominamos *psique*. Es importante subrayar que el materialismo, especialmente el materialismo que postula la filosofía de la praxis, nunca ha negado la existencia de estas notas o propiedades psíquicas. Es más, ha afirmado enérgicamente su radical originalidad respecto a la materia corpuscular y también respecto a la materia orgánica.

Para la filosofía de la praxis, la psique es algo que distingue radicalmente al hombre del resto de los seres vivos. Solamente el materialismo mecanicista y vulgar ha querido reducir la psique del hombre a un mero accidente de la sustancia material físico-química, afirmando por ejemplo que "el pensamiento es una secreción del cerebro." Tal modo de pensar convierte a la psique en un mero *epifenómeno* del organismo, olvidando su originalidad y también su autonomía relativa.

Desde el punto de vista de la filosofía de la praxis, la psique no se identifica con el organismo material. La psique es más bien una novedad especialmente elevada que no conoce parangón en el mundo orgánico. La actividad psíquica e intelectiva tiene en el hombre una dimensión creadora y una autonomía que impiden identificarla con la mera actividad reponsiva del animal ante los estímulos. Si bien es verdad que no hay psique humana sin organismo, también hay que afirmar que este concreto organismo del hombre sería inviable biológicamente sin actividades psíquicas. Si la inteligencia tuvo primariamente una función biológica, ello significa justamente la necesidad que la especie tuvo de abrirse a la vida psíquica para sobrevivir.

Y la psique, una vez aparecida en determinado momento de la evolución, no puede reducirse sin más a pura materialidad. Las notas psíquicas, es decir, la inteligencia, la voluntad o el sentimiento, son caracteres reales del hombre, dotados de una cierta autonomía, pero no son, sin embargo, notas *materiales*. Y es que para la filosofía de la praxis, no toda realidad es materia. Como hemos visto más arriba, la materia se define por su carácter sensible, y no como una sustancia o "cosa en sí:" materia es la sustantividad que tiene por notas las cualidades sensibles. Pero las actividades psíquicas, como la volición, el pensamiento, la decisión, el sentimiento, siendo actividades reales, no son sensibles, es decir, *no son materiales*.

Pensadores tan distintos como Lenin y Zubiri insisten en este punto: la psique, siendo real, no es material, aunque ello no quiera decir que la psique pueda existir separada del organismo. Contra lo que quiere el materialismo vulgar, hay que afirmar que *no todo lo real es necesariamente material*. Y esto es muy importante para la filosofía de la praxis: si se le quiere conceder un carácter innovador y creativo a la actividad humana, ello supone

la aceptación de una vida psíquica dotada de autonomía respecto a las leyes físico-químicas del mundo material, pues sólo si se afirma esa autonomía (relativa) se puede hablar de praxis creadora y de historia humana. En caso contrario, tendríamos un puro determinismo mecánico, tal como quiere el materialismo vulgar. La actividad psíquica, aunque no es totalmente independiente del organismo, está dotada de cierta autonomía y justamente por esto puede actuar retroactivamente sobre el cuerpo y sobre la naturaleza en general. (Véanse 8.5. y 8.6.)

Por ello, hemos de comenzar diciendo, *en una primera aproximación*, que lo que hay es una *interacción* entre psique y organismo. Es decir, desde el punto de vista evolutivo, es cierto que la psique ha nacido a partir de la evolución del mundo material y, más en concreto, a partir del mundo orgánico. Pero es cierto también que, a partir de un determinado momento, las actividades psíquicas han tenido un papel importante a la hora de determinar la misma evolución del ser humano: la cultura ha sido un factor evolutivo de primera magnitud. Pero no solamente sucede esto desde el punto de vista evolutivo. Si atendemos al hombre real y concreto, nos encontraremos con que una buena parte de las actividades de su organismo no se pueden explicar sin acudir a las notas psíquicas. Así, por ejemplo, es muy cierto que no hay actividad intelectual humana sin el uso de proteínas, pero esto no quiere decir que las proteínas determinen unilateralmente el trabajo psíquico del hombre sino que, en sentido inverso, es una decisión, esto es, un acto psíquico, el que determina ésta o la otra actividad intelectiva, su duración, etc., y, por ello, el uso de tantas proteínas.

En el hombre la psique cobra una autonomía muy notable respecto a la actividad orgánica: es la conciencia la que decide, por ejemplo, recordar, pensar, imaginar, sin que su organismo le determine necesariamente a ello. Es también la psique la que dirige muchas actividades orgánicas: la mayor parte de los movimientos del cuerpo y la puesta en marcha de muchos procesos del organismo obedecen a una decisión de la psique. Esto no quiere decir que la psique sea algo que funciona fuera o con independencia total del organismo: no hay ninguna activida psíquica que no conlleve una actividad de las neuronas del cerebro. Lo que sucede es que, para explicar esta actividad neuronal, es necesario acudir en buena parte de los casos a pensamientos, decisiones. Es decir, es necesari o remitirse a propiedades no sensibles, no orgánicas: a la psique.

Para entender mejor eso que llamamos psique es preciso recordar lo que dijimos al hablar de la inteligencia del hombre. La inteligencia, vimos, no era la *hiperformalización* de la actividad sentiente en el animal humano. Donde los animales se enfrentan con estímulos como signos-de-respuesta, el animal inteligente se enfrenta con realidades. El hombre, por ello, es justamente el animal que tiene que *hacerse cargo de la realidad.* El resto de los animales tiene determinado, en sus estructuras sentientes (orgánicas), el tipo de respuesta que va a dar a un determinado estímulo. El hombre es el único animal que, para poder dar respuestas adecuadas, en definitiva para poder seguir siendo viable sobre el planeta, necesita hacerse cargo de los estímulos como realidades. Este aprehender las cosas como realidades, que libera al hombre de un medio específico determinado y lo abre al mundo, es la inteligencia. El resto de las actividades intelectuales del hombre, como hacer juicios, razonamientos, etc., es algo determinado por este primer momento sentiente: el carácter intelectivo de su sensibilidad. Del mismo modo, lo que en el animal son modificaciones tónicas y respuestas puramente estimúlicas, queda en el animal humano

afectado por la formalidad de realidad: son modificaciones tónicas "reales" o *sentimientos*, y respuestas "reales" o *voliciones*. Pues bien, todo este conjunto de actividades intelectuales, sentimentales y volitivas es lo que configura la psique humana.

Esta idea de la psique es muy importante, porque nos separa profundamente del espiritualismo. La psique no es, como pretendían los espiritualistas, una realidad independiente del organismo, con un origen radicalmente distinto de él. Para este tipo de filósofos, como Platón, Descartes, etc., la psique tiene un carácter radicalmente distinto de lo orgánico. Se trata, para ellos, de dos realidades diferentes, y lo único que se necesita explicar es cómo una influye *extrínsecamente* sobre la otra: se piensa que algunas cosas que le suceden al cuerpo (el dolor) repercuten de algún modo sobre el espíritu, del mismo modo que el espíritu gobierna y dirige al cuerpo mediante su actividad consciente. Pero se trata siempre de la relación entre dos realidades independientes una de otra. Según la idea de psique que acabamos de enunciar, esto es imposible. Si la psique surge a partir de la hiperformalización de la actividad sentiente del ser humano, ella ha de ser algo constitutivamente vinculado al organismo. Si la inteligencia del hombre es una inteligencia *sentiente*, es decir, un momento de su actividad sensorial, no se puede pretender que la psique sea algo sustantivo, una realidad independiente del organismo material. La psique no es un alma o espíritu separable del cuerpo, como creía Platón. En el hombre no hay dos *sustancias* separables, sino una *unidad estructural*.

5.2. Unidad estructural

Tanto el materialismo vulgar como el espiritualismo han entendido la unidad entre psique y organismo en términos de sustancias. Para el materialismo vulgar, se trata de una única sustancia, la materia, una de cuyas propiedades, uno de cuyos accidentes o manifestaciones es la psique. Para el espiritualismo, se trata de dos sustancias, por tanto, de dos realidades independientes, alma y cuerpo, que conocen una unión transitoria durante la vida del hombre, para después separarse. Se admite que el cuerpo influye sobre el alma y viceversa, como en realidad todas las sustancias del universo pueden influir una sobre otra, sin más. Pero una visión estructural de la realidad introduce importantes correcciones y nos puede proporcionar una visión verdaderamente unitaria del hombre: el ser humano no es un ser que pertenezca a dos mundos, sino una unidad *psico-orgánica*, que tiene por ello un carácter radicalmente material, aunque en cierto modo en él la materia orgánica sea elevada a psique.

En primer lugar, concebir al hombre como unidad estructural significa partir de que *ni el organismo ni la psique tienen por sí mismos sustantividad*. La sustantividad solamente concierne al sistema psico-orgánico entero, al hombre como realidad unitaria. Pues las notas orgánicas no serían viables sobre la tierra sin las notas psíquicas, del mismo modo que las notas psíquicas no lo son sin las notas orgánicas. Si pretendemos una investigación exhaustiva del organismo humano, comprobaremos que, queriendo explicar todas las reacciones físicoquímicas que se producen en él, pronto nos encontramos con algunas reacciones que no se pueden explicar si no es mediante la intervención de las actividades psíquicas del hombre: determinado acto orgánico solamente ha podido suceder porque el hombre se hace cargo de la realidad, porque toma decisiones sobre sus actividades.

Del mismo modo, si pretendemos un estudio serio y riguroso sobre la psique del hombre, pronto comprobaremos que sin ciertas reacciones físicoquímicas no habría ni inte-

lecciones, ni memoria, ni sentimientos, ni decisiones. La inteligencia, la psique, como vimos, es un momento de la actividad sentiente del hombre, y por lo tanto, no tiene sustantividad separada de ésta. Es decir, ni el organismo ni la psique son sistemas sustantivos, sino que propiamente hablando *solamente hay un sistema,* el sistema psico-orgánico completo. Ciertamente, podemos pensar una cierta unidad de las actividades psíquicas, como también podemos pensar las orgánicas haciendo abstracción de las primeras. Pero esto no obedece a la realidad del hombre, sino a una consideración intelectiva de la misma. Si se quiere, se puede hablar del organismo y de la psique como dos *subsistemas* parciales de un sistema único: el sistema unitario de la sustantividad humana.

Una consideración estructural, por lo tanto, señala que el hombre es una estructura unitaria. En él no hay un organismo "más" una psique, sino un sistema único psico-orgánico. Es decir, en él todas sus notas psíquicas son *notas-de* las orgánicas, y todas sus notas orgánicas son notas-de las psíquicas. Se trata de una unidad estructural rigurosa. El organismo del hombre es constitutivamente *organismo-de* su psique, mientras que esta su psique es *psique-de* su organismo. De este modo, se puede decir que, en el hombre, *todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico.* No es posible pensar la actuación de una nota orgánica sin que esta actuación, por nimia que sea, sea una actuación que concierna a todo el sistema psico-orgánico.

Del mismo modo, cualquier actividad psíquica es, al mismo tiempo, una actividad que afecta igualmente a todo el sistema psico-orgánico. Y esto es muy importante para conceptuar la *actividad* humana. Se puede decir que la actividad psíquica del hombre es *actividad-de* su organismo, así como la actividad orgánica es *actividad-de* su psique. O, dicho de un modo más radical: en el hombre no hay actividades orgánicas "más" actividades psíquicas, sino que, propiamente, el sistema de la sustantividad humana desarrolla una actividad única y estructural: *una actividad psico-orgánica.*

Puede haber momentos en los cuales tengan el protagonismo las notas psíquicas (una decisión, por ejemplo), mientras en otros la prioridad la lleva lo orgánico (el dolor), pero en todas ellas no se trata de actividades distintas, independientes una de otra, sino de la actividad única del sistema entero, que concierne, no a una nota o a un grupo de notas, sino a todas. Lo propio de una estructura, de una realidad sistemática, es que la alteración de una sola de sus notas es la alteración del sistema entero, dado que cada nota lo es *de* todas las demás.

Por ello, no se puede decir, estrictamente, que la psique *influya* sobre el organismo ni que el organismo *influya* sobre la psique. Rigurosamente hablando, no se trata de una *interacción,* como decíamos más arriba, de uno sobre la otra, sino más bien de una actividad psico-orgánica unitaria. No se puede decir que las notas psíquicas actúen *sobre* las orgánicas ni viceversa, porque propiamente sólo hay una actividad. Habría actuación de lo psíquico sobre lo orgánico o de lo orgánico sobre lo psíquico si se tratase de dos actividades distintas, y no de una sola y única actividad estructural. Entonces, lo que hay, propiamente, es la *actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado que es también psico-orgánico.*

Así, por ejemplo, cuando tomamos la decisión de mover un brazo, no es que haya una acción psíquica (la decisión) que influye sobre una acción orgánica (el movimiento), sino

que, desde el principio, se trata de una sola actividad psico-orgánica. La decisión no es *solamente* una acción psíquica, sino que ella misma no es posible sin una actividad cerebral y neuronal muy concreta. Del mismo modo, el movimiento del brazo no es meramente orgánico, sino que está íntimamente ligado a una actividad psíquica. Y es que, repetimos, en el sistema estructural unitario que es el hombre solamente hay una actividad: la del sistema entero en todos sus momentos.

La *unidad* entre psique y organismo es algo más radical que una mera *unión* de dos sustancias distintas: es la unidad propia de una estructura, de una realidad sistemática en la cual todos los momentos están constitutivamente vertidos unos a otros. Esto es muy importante para una filosofía de la praxis. Si uno de los problemas fundamentales de la filosofía es el explicar el puesto del hombre en el universo, es decir, el dar cuenta de la actividad consciente del hombre en el conjunto de la realidad, la filosofía que toma como tema central la praxis humana da una respuesta que la diferencia tanto del *naturalismo* y del materialismo vulgar como del idealismo.

El primero reduce el conjunto de la realidad a ser una expresión de la naturaleza (o de la materia), de la cual todo brotaría. El idealismo, por el contrario, convierte a la naturaleza en una mera exteriorización de la razón o del espíritu absoluto. La filosofía de la praxis afirma, en cambio, una naturaleza humanizada y un hombre naturalizado, es decir, la íntima imbricación entre el hombre y el universo donde desarrolla su vida. El ser humano, surgido sin duda evolutivamente de la naturaleza, era capaz de determinar ésta y de transformarla en una dirección humana.

Pues bien, esto que sucede en el nivel de la filosofía de la naturaleza, se repite en la filosofía del hombre: no se puede conceptuar al hombre unilateralmente desde el organismo o desde la psique (el error de materialistas vulgares o de espiritualistas), sino desde su unidad estructural. Ciertamente, la psique humana ha aparecido a partir del mundo orgánico, pero una vez aparecida es imposible la subsistencia biológica del organismo del hombre sin su psique, pues ambos forman una unidad radical y sustantiva.

6. El problema de la muerte

Esta unidad radical entre la psique y el organismo nos conduce inevitablemente a preguntarnos por el problema de la muerte: ¿qué le sucede a la psique cuando el organismo se muere? Es decir, ¿se puede hablar legítimamente de la *inmortalidad* del alma humana? Evidentemente, esta pregunta tiene distintas respuestas en la historia de la filosofía. Para los materialistas en general, la psique no puede sobrevivir al organismo, porque depende radicalmente de éste. Para los espiritualistas, en cambio, no hay mucha dificultad en admitir la inmortalidad del alma. Ya uno de los grandes filósofos griegos, Platón, dedicó una parte de sus reflexiones a intentar demostrar la inmortalidad del alma humana. En el fondo su argumentación recurre a lo más característico de lo que hemos denominado la tesis espiritualista: el alma y el organismo son dos realidades separables, independientes una de la otra. Es más, se puede señalar, según él, una enorme prioridad del alma sobre el cuerpo: ella es la que lo gobierna, como un piloto gobierna el curso de una embarcación, y, por lo tanto, se puede pensar razonablemente que el alma no necesita del cuerpo para vivir, sino que le sobrevive tras la muerte. En realidad, desde el punto de vista platónico, como desde

el punto de vista griego en general, la materia es algo negativo. El cuerpo, por ello, tiene un carácter enormemente pasivo y se deja dirigir por el alma, verdadero principio activo del hombre. Es más, para Platón el cuerpo es algo así como la cárcel en la cual está encarcelada el alma. Según una interpretación mitológica del problema, el alma habría sido condenada, en un mundo anterior al presente, a sufrir una condena en la tierra, atada a un cuerpo. La muerte significaría justamente el fin de esa condena y la posibilidad del alma de retornar a su verdadera patria: al reino de las ideas puras, separadas de la materia, al mundo de los dioses.

Desde la unidad estructural entre psique y organismo que hemos expuesto anteriormente, estas ideas espiritualistas no son sostenibles. En primer lugar, el que organismo y psique sean una estructura significa que no puede haber un organismo humano sin psique: la psique es algo que la materia orgánica ha tenido que *dar de sí* precisamente para ser viable biológicamente. Si desapareciesen del hombre todas sus notas psíquicas su organismo sería un absurdo biológico destinado a desaparecer. Del mismo modo, por tanto, en segundo lugar, es imposible la existencia de una psique humana sin organismo. La psique humana, como hemos visto, no constituye un sistema sustantivo, no tiene sustantividad. La sustantividad la tiene solamente la unidad estructural psico-orgánica. Esto significa justamente que si se muere el organismo, no es posible la supervivencia separada de la psique. Organismo y psique no son separables, porque no son dos sustancias distintas, sino un solo y único sistema. Por lo tanto, la desaparición del organismo conlleva necesariamente la desaparición de la psique, que no puede continuar una vida independiente después de la muerte biológica del hombre. No hay, por lo tanto, inmortalidad del alma. La psique del hombre es mortal y muere con el cuerpo. Contra el espiritualismo hay que afirmar la mortalidad de la psique (alma, espíritu) del hombre.

Algunos podrían pensar que esto contradice o desmiente algún punto básico de la fe cristiana, pero no es así. Ciertamente, muchos creyentes cristianos han desarrollado una filosofía cargada de elementos platónicos y espiritualistas, e incluso han pensado y estructurado la reflexión sobre su fe con los recursos que les proporcionó la filosofía de Platón y del neoplatonismo. Algunos filósofos contemporáneos, como Nietzsche, llegaron por eso a definir al cristianismo como "platonismo para el pueblo." Pero no es constitutivo del cristianismo afirmar la inmortalidad del alma. Es más, no es esto lo que expresamente afirma el credo cristiano.

El cristianismo no cree en la inmortalidad del alma, sino en la *resurrección de los muertos*, algo en principio *distinto*. Por de pronto, se trata de una supervivencia del *hombre entero*, de su unidad psico-orgánica completa, y no de una parte no sustantiva de la misma, como es su psique. En segundo lugar, el cristianismo, al hablar de resurrección, y no de inmortalidad, atribuye la acción resurreccional a una actuación libre de Dios, y no a una capacidad que el alma tenga de por sí. En realidad, hablar de la inmortalidad del alma es atribuir al hombre algo que no le pertenece, como si de por sí, sin la intervención de un Dios salvador, el alma fuese naturalmente inmortal. Hablar de resurrección, en cambio, es dejar la iniciativa a un Dios que puede, por sí mismo y no por un "derecho" que tenga el ser humano, otorgarle al hombre entero una nueva vida transfigurada. Y es que, en tercer lugar, la afirmación cristiana sobre la resurrección no es una tesis filosófica, sino un artículo de fe. Si la inmortalidad del alma fuera algo que el hombre tuviese de por sí, no haría falta *creer* en ella. Por eso, si se cree en la resurrección se está creyendo en algo que la razón

filosófica no nos muestra. La filosofía lo único que nos puede decir es que la psique, al igual que su organismo, es mortal y que, por ello con el cuerpo se muere definitivamente el hombre entero. Esto no quita para que el *creyente* mantenga la esperanza en la resurrección del hombre entero en una nueva vida, si Dios así lo promete y lo quiere.

7. La dignidad de la persona

7.1. Dificultad de los enfoques clásicos

Hemos visto cómo, para las filosofías espiritualistas, no resulta demasiado difícil proclamar a la realidad humana portadora de derechos y de valores inalienables. El hombre tendría una primacía respecto al resto de los seres vivos y materiales. No se podría disponer de él arbitrariamente como disponemos de los animales o de las plantas, sino que tendría una especial *dignidad.* En esta perspectiva, ha sido frecuente que muchas filosofías espiritualistas, como el *personalismo,* hayan subrayado que el hombre tiene un carácter *personal.* El ser humano no se distinguiría del resto de los seres vivos tanto por su inteligencia o por su anatomía, sino fundamentalmente por ser *persona.* El carácter personal del hombre provendría, en definitiva, de su espíritu. Frente a los demás seres naturales, compuestos de pura materia, el hombre tendría una sustancia especial, llamada "alma." Por su alma, por su espíritu, el hombre sería persona. Y por ser persona el hombre tendría que ser respetado en sus derechos, especialmente protegido por la ley. Las filosofías personalistas, por esto mismo, han tendido a la defensa y promoción de los llamados "derechos humanos."

Ya hemos visto las dificultades de esta concepción. En el fondo, la apelación a un espíritu supone una concepción dualista del hombre. El ser humano estaría compuesto de dos sustancias sólo temporalmente unidas: el alma y el cuerpo. En esta perspectiva, el alma es la fuente de dignidad, mientras que el cuerpo, en cuanto materia, es algo que puede ser despreciado o, al menos subordinado a la mayor dignidad del espíritu. La mayor parte de las defensas de la dignidad del hombre han sido, en realidad, defensas de la dignidad de su alma, de su espíritu. El mismo concepto de persona ha estado unido, asimismo, a esta concepción *dualista* del hombre. El hombre es persona por su espiritualidad, y es en su alma donde reposa su carácter personal. El cuerpo, en esta perspectiva, es algo que el hombre comparte con el resto de los seres vivos y, por eso mismo, no tiene estrictamente un carácter personal. Si al cuerpo orgánico del hombre se le concede en algún caso alguna dignidad, es sólo por ser el soporte de un alma personal, y nada más.

Evidentemente, para el materialismo vulgar, por el contrario, una vez que se niega la existencia de un "espíritu," es muy difícil probarle al hombre una especial dignidad o un carácter personal que lo distinga de los demás seres vivos. Si el hombre no es más que materia, ¿por qué habría de ser respetado más que un pato o una piedra? ¿Dónde reside su dignidad? En este sentido, no es de extrañar que con frecuencia se acuse a todo materialismo de rebajar y empobrecer la dignidad del hombre: el hombre queda situado al mismo nivel que el resto del mundo material, y el hecho de que sea explotado, maltratado, destruido no es nada que se distinga de la explotación y maltrato al que también sometemos a otros seres vivos. Sin embargo, como hemos visto, esta concepción del hombre del materialismo vulgar es inaceptable, pues maneja una idea enormemente negativa y sustancialista de la materia. Una concepción estructural y no metafísica de la materia puede

conducir, en cambio, a una consideración de la persona y de su dignidad que, evitando los errores del espiritualismo, se salve también del reduccionismo de los materialistas vulgares.

7.2. Realidad y persona

¿Qué es entonces ser persona? Hemos visto en los capítulos anteriores que toda realidad, por ser realidad, está constituida por un sistema de notas. La realidad, en este sentido, decíamos, tiene una cierta autonomía, una cierta sustantividad: ser real es ser algo "de suyo," algo "en propio." Esto que sucede en general en toda realidad, cobra un carácter específico en el mundo de los seres vivos. Los seres vivos, al menos los animales, y sobre todo los animales superiores, tienen la capacidad de sentirse a sí mismos, al menos rudimentariamente, como objetos dotados de una cierta independencia y control específico sobre su medio. En este sentido, se puede decir que la autonomía propia de toda forma de realidad cobra en los animales el carácter de una cierta "auto-posesión." El animal, sobre todo en los grados superiores de la escala biológica, puede sentirse a sí mismo, disponer de sí mismo, aunque sea rudimentariamente. Lo que sucede es que, en el animal, todo sentir y todo sentirse tiene siempre un carácter puramente *estimúlico*. El animal se siente a sí mismo y se posee en el ámbito de su circuito estructural de estímulos y respuestas.

En cambio, en el hombre, esta autoposesión cobra un carácter muy especial. El ser humano está abierto a la aprehensión de las cosas no como estímulos, sino como *realidades*. Ahora bien, esta apertura a la realidad no se dirige solamente a las cosas distintas del hombre mismo, sino que éste también puede aprehenderse *a sí mismo como real*. El hombre se pertenece, por ello, de un modo muy especial. No se trata de la autonomía y auto posesión propia de un ser que se mueve entre estímulos, sino que se trata de la pertenencia *de su propia realidad*. Su cuerpo, sus problemas, sus decisiones, le pertenecen no sólo como notas de su sistema psico-orgánico, sino como *realidades* propias. Por eso el hombre es más *suyo* que cualquier otro animal. El hombre se pertenece a sí mismo como realidad. Pues bien, esto y sólo esto es lo que llamamos *persona*.

La raíz del carácter personal del hombre no está, por lo tanto, en un alma o espíritu que él tendría "además" del cuerpo. El hombre es persona sola y simplemente en virtud de la apertura de su actividad sentiente a la realidad. Y esto es algo que acontece no al margen del cuerpo, no con independencia de la materia orgánica, sino en un sistema psico-orgánico unitario que está abierto a la realidad. Por estar abierto a la realidad, a toda realidad, incluyendo la propia, el hombre es persona. Por ello, para hablar del carácter personal del hombre y de su dignidad, no es necesario recurrir a una filosofía dualista que sitúa en el hombre un principio distinto del cuerpo. En el hombre, la apertura concierne no sólo a su psique, sino a todo el sistema. Igualmente, la auto-posesión no es posesión del cuerpo por el alma, sino pertenencia de un sistema psico-orgánico a sí mismo. Consiguientemente, la especial *dignidad* del hombre no puede ser, en ningún caso, algo que acontece al margen del cuerpo. El hombre es persona, no por un carácter especial de su espíritu, sino por constituir una unidad psico-orgánica que puede pertenecerse a sí misma como realidad.

Ello es importante, porque elimina muchas ingenuidades adheridas a las concepciones espiritualistas de la persona. Si la personalidad fuera algo que dependiese de una sustancia espiritual independientemente del cuerpo, el hombre sería persona con independencia de todos los condicionamientos y determinaciones que el mundo exterior le impone. La

persona sería algo independiente del mundo social e histórico concreto en el cual cada hombre vive, y con ello lo más radical y profundo del hombre se convertiría en una cualidad abstracta, situada fuera de la vida real. Pero esto no es así. El hombre es persona en virtud de su pertenencia a sí mismo como realidad, y nada más. Y esto no elimina para nada todos los condicionamientos psicológicos, sociales e históricos de la personalidad. La realidad propia que el hombre posee es una realidad condicionada por múltiples factores concretos. La pertenencia de la realidad humana a sí misma no es una pertenencia ideal, sino que es la pertenencia al hombre de todos sus condicionamientos *reales*. Justamente en virtud de esta apertura a la propia realidad, el hombre puede descubrir sus propios condicionamientos, reflexionar sobre ellos, criticarlos e incluso tratar de superarlos.

7.3. Persona y liberación

Esto dicho en otros términos, significa que el carácter personal del hombre no niega su posible *enajenación*. El hombre, en lugar de pertenecerse efectivamente a sí mismo, puede estar en realidad determinado por otros. Su realidad, en lugar de ser una realidad propia, puede ser *ajena*, puede ser poseída por otro. En las sociedades esclavistas, por ejemplo, el esclavo es un objeto cuya entera realidad, incluida su vida, pertenece al amo y puede ser comprada y vendida. En las sociedades capitalistas no es el hombre, sino su capacidad de trabajo, lo que puede pertenecer a otro, lo que puede ser *enajenado*. El trabajo humano es objeto de compra-venta, de tal manera que, una vez vendido, ya no pertenece al trabajador, sino al capitalista. Ahora bien, el que el hombre sea persona no *niega* esto, sino que lo *denuncia*. El hombre, estando abierto a su propia realidad, pudiendo pertenecerse a sí mismo, se encuentra con que en realidad su actividad pertenece a otro. La enajenación del hombre o de su actividad son, si consideramos al hombre como un ser personal que puede pertenecerse a sí mismo, un atentado contra su persona y contra su dignidad. El que la actividad de un buey no pertenezca al animal, sino a su amo, no dice nada contra la dignidad del buey, justamente porque éste es incapaz de pertenecerse a sí mismo como realidad. En cambio, el hombre, por estar abierto a su propia realidad, es destruido en su carácter esencial de "animal de realidades" cuando pertenece a otro, cuando su ser o su actividad están enajenados.

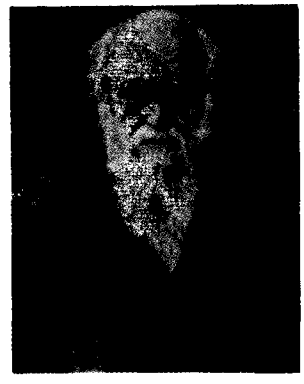
El carácter personal del hombre no sólo denuncia toda enajenación, sino que, además, es el *principio* mismo*de su superación*. El hombre, por estar abierto a la realidad, por estar entonces también abierto a la propia realidad, puede conocer cualquier enajenación y puede rebelarse contra ella. La propia pertenencia a otro es sentida por el hombre como algo real, como un poder real que limita y destruye la propia capacidad de autoposeerse como realidad. Y entonces el hombre puede reflexionar sobre su propia enajenación y "tomar conciencia" de ella. Un animal nunca podrá hacerse cargo de su pertenencia a otro como una pertenencia real, pues permanece encerrado en su circuito de estímulos y respuestas dentro del cual se ha insertado su amo real. Por eso mismo, nunca podrá "tomar conciencia" ni rebelarse realmente contra su "esclavitud." La enajenación, por ello, es sólo un fenómeno humano.

Y es también un fenómeno que el hombre mismo puede superar mediante su actividad *emancipadora*. Si el hombre es un ser capaz de hacer su propia liberación, ello radica últimamente en su carácter personal, en su apertura a la realidad. El carácter personal del hombre, correctamente considerado, lejos de ser una abstracción espiritualista, se convierte

en una clave importante para entender las posibilidades humanas de autoposeerse y de liberarse efectivamente en la historia.

8. Análisis de textos filosóficos

8.1. Darwin y el origen del hombre



Charles R. Darwin (1809-1881), científico inglés, es universalmente conocido por su formulación de la teoría de la evolución. Darwin le dio a esta teoría un rigor y una altura científica de la cual hasta entonces carecía, convirtiéndola desde entonces en un elemento imprescindible para toda concepción moderna del universo y de la vida. Esto no obsta para que, como hemos señalado, a su teoría se le hayan hecho matizaciones importantes, dando lugar, en el siglo XX, al denominado neodarwinismo. Darwin fue fundamentalmente un científico, y no un filósofo y por eso, aunque la orientación general de su pensamiento era más bien naturalista, no se preocupó en elaborar un sistema filosófico ni una teoría general del universo. Sin embargo, tanto el darwinismo como el neodarwinismo, en cuanto corrientes no sólo científicas, sino también filosóficas, han adolecido de un cierto mecanicismo. El origen del hombre es concebido como un proceso determinado objetivamente por las leyes eternas de la materia. En este sentido, el papel del lenguaje y del trabajo humano en cuanto actividades sociales que pueden retroalimentar la misma evolución hacia el hombre actual, no son tenidos en consideración. Por eso es importante separar la obra científica de Darwin del materialismo mecanicista que se le atribuyó o que se quiso fundamentar en él.

> Bastará un breve resumen para recordar a la imaginación del lector los aspectos más salientes de esta obra. Muchas de las opiniones que expongo son eminentemente especulativas, y algunas, sin duda, resultarán erróneas; pero las amparan las razones que para cada caso particular he dado de los motivos que me impulsaron a adoptar un punto de vista en lugar de otro. Me pareció digno de atención saber hasta dónde podía arrojar luz el principio de evolución sobre algunos de los problemas más complejos que ofrece la historia natural del hombre.(...).
>
> La conclusión fundamental a que he llegado, y que ya defienden y mantienen muchos naturalistas competentes para sustentar sano juicio, es que el hombre desciende de una forma menos altamente organizada que él lo está. Serán siempre inconmovibles las bases sobre las que descansa esta conclusión, porque la íntima similitud que existe entre el hombre y los animales inferiores en su desenvolvimiento embrionario y en innumerables puntos de su estructura y constitución, tanto de gran importancia como de interés trivial —los rudimentos que conserva y la anormal regresión en algunas cualidades a que es accidentalmente propenso—, son hechos que no pueden disputarse. Largo tiempo hace que son conocidos, pero hasta recientemente nada nos han revelado acerca del origen del hombre. Vistos ahora a la claridad de cuanto ya sabemos en relación con todo el mundo orgánico, no cabe equivocar, por lo evidente que es, su significado. Levántase claro y firme el gran principio de la evolución al estudiar estos grupos o hechos en conexión con otros; por ejemplo, las afinidades mutuas de los miembros de una misma especie, su distribución geográfica en los tiempos pasados y

presentes, su sucesión geológica. Es inadmisible que todos estos hechos hablen falsamente. Quien no se satisfaga con mirar, como si fuera un salvaje, el fenómeno de la naturaleza en la desunión en que se nos presenta, no puede creer ya más en que el hombre es la obra de un acto separado de creación.

(Tomado de *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, 1871.)

a) ¿Considera Darwin su teoría como una hipótesis científica o como una tesis filosófica sobre la materia?

b) ¿Considera Darwin que su hipótesis está suficientemente probada?

c) ¿Cuál es el principio que unifica y aclara el conjunto de nuestros datos dispersos sobre la naturaleza?

d) ¿Cuál es la conclusión fundamental a la que Darwin llega en relación al origen del hombre?

e) ¿Niega Darwin la creación o niega solamente que la creación sea un acto separado de la evolución?

8.2. El materialismo vulgar

Büchner (1824-1899) ha pasado a la historia de la filosofía, no tanto por la calidad de sus obras como por las encendidas polémicas que sus ideas despertaron en su tiempo. Junto con otros pensadores como Vogt, Cabanis y Moleschott reaccionó contra el idealismo y el espiritualismo, proponiendo una concepción radicalmente materialista del universo y del hombre. Para el materialismo metafísico de Büchner, el hombre es un mero producto de la evolución de la materia, sin que haya en él nada que lo distinga del resto de los seres vivos de un modo especial. La psique, para Büchner, no puede ser otra cosa que una función o un *epifenómeno* de los procesos fisiológicos del cerebro, carente de autonomía propia. Además, este materialismo vulgar o metafísico considera al hombre como ya constituido naturalmente por la evolución de una vez por todas, y por ello en él la sociedad, la cultura o la historia no juegan ningún papel. En el siguiente texto, Büchner hace algunas matizaciones a las tesis materialistas de Vogt y Cabanis, pero manteniéndose dentro de su mismo ámbito: el pensamiento no es más que una función del cerebro.

La afirmación bien conocida y tan repetida de Carl Vogt: "hay la misma relación entre el pensamiento y el cerebro que entre la bilis y el hígado o que entre la orina y los riñones," nos ha proporcionado la ocasión de escribir este capítulo. Esta afirmación, por lo demás, había sido formulada mucho tiempo antes que Vogt, y en términos casi idénticos, por el médico y filósofo francés Cabanis: "hay que considerar el cerebro, decía, como un órgano particular destinado especialmente a producir el pensamiento, del mismo modo que lo están el estómago y los intestinos a realizar la digestión, el hígado a filtrar la bilis," etc.

No podemos dejar de decir que esta comparación no es muy feliz, sin por ello querer asociarnos de ninguna manera al grito unánime de desaprobación contra el autor provocado

por esa afirmación. Un examen más minucioso no nos permite descubrir una analogía real entre la secreción de la bilis o de la orina y el modo en virtud del cual se forma el pensamiento en el cerebro. La orina y la bilis son sustancias palpables, ponderables y visibles; y además, son materiales de excremento que el cuerpo expulsa. El pensamiento, por el contrario, lejos de ser una materia de este tipo, constituye una actividad o un movimiento de sustancias o de combinaciones de sustancias dispuestas en el cerebro de una manera determinada. El secreto del pensamiento no reside en los materiales del cerebro considerados como tales, sino en el proceso particular de su unión y de sus actividades convergentes hacia un mismo fin, en el ámbito de condiciones anatómicas y fisiológicas determinadas que hemos descrito anteriormente. Por lo tanto, el pensamiento debe ser considerado como una forma particular del movimiento general de la naturaleza propio de la sustancia de los centros nerviosos, del mismo modo que la contracción de los músculos es propia de la fibra muscular y la luz del éter cósmico. El pensamiento no es, sin embargo, la materia misma, sino que es material en el sentido de que se presenta como la manifestación de un sustrato material al cual está tan indisolublemente unido como la fuerza lo está a la materia; dicho de otro modo, como la manifestación particular de una sustancia particular de la cual no se puede separar como tampoco se puede separar el calor, la luz o la electricidad de un sustrato. Por tanto, el pensamiento y la extensión espacial han de ser considerados como las dos modalidades de una sola y misma sustancia.

(Tomado de *Fuerza y materia*, 1855.)

a) ¿Cómo consideran la psique Vogt y Cabanis?

b) ¿Qué matización hace Büchner a las ideas de sus predecesores?

c) ¿Qué es para el autor el pensamiento o la psique?

d) ¿Se puede decir que la psique no es para él más que un epifenómeno del organismo, reducible a él?

e) ¿Tiene la psique alguna autonomía según el texto?

f) ¿Qué idea tiene el autor de la materia?

g) ¿Es la materia una sustancia universal o la cosa material a secas?

h) ¿Es para él la materia una sustancia o una estructura?

i) ¿Hay en el universo según Büchner algo más que materia?

8.3. Platón y el dualismo alma-cuerpo

El *Fedón* es un diálogo platónico que constituye uno de los primeros enfoques dualistas —espiritualistas— del hombre. Como hemos dicho anteriormente, Platón fue discípulo del filósofo ateniense Sócrates. Este, a causa de su actividad pública, de su continuo cuestionar y poner en tela de juicio las "verdades" admitidas por todos, fue condenado a muerte por las autoridades —supuestamente democráticas— de Atenas. El diálogo que presentaremos a continuación forma parte de la reconstrucción platónica de los últimos momentos de la vida de Sócrates: el filósofo se halla reunido en su celda con sus discípulos y conversa con

ellos sobre la inmortalidad del alma. Los argumentos utilizados penden últimamente de la doctrina de las ideas, más platónica que socrática: al dualismo entre sentir e inteligir corresponde un dualismo en la realidad. El mundo se divide entre las verdades realidades, sólo inteligibles (las ideas), y las cosas sensibles, puras copias derivadas de aquéllas. A esta división en la realidad corresponde una división en el hombre: el ser humano consiste en la unión de dos principios radicalmente heterogéneos: el alma y el cuerpo.

Sócrates —¿No decíamos también hace algun momento que el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido —pues considerar algo mediante un sentido es valerse del cuerpo como instrumento—, es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca permanece estable y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de este tipo?

Cebes —En efecto.

S. —¿Y no agregábamos que, por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma, allá se va, a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y nunca cambia de estado? ¿Y que, como si fuera por afinidad, se reúne siempre con ello y queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, asimismo, son idénticos e inmutables? ¿Y que esta experiencia del alma se llama pensamiento?

C. —Enteramente está bien y de acuerdo con la verdad lo que dices, oh Sócrates.

S. —Así, pues, ¿a cuál de esas dos especies, según lo dicho anteriormente y lo dicho ahora, te parece que es el alma más semejante y más afín?

C. —Mi parecer, Sócrates, es que todos, incluso los más torpes para aprender, reconocerían, de acuerdo con este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera y permanece que a lo que no.

S. —¿Y el cuerpo, qué?

C. —Se asemeja más a la otra especie.

S. —Considera ahora la cuestión teniendo en cuenta que, una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquélla, en cambio, el mandar y el ser su dueña. Según ésto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir, y lo mortal para ser mandado y servir?

C. —Tal es, al menos, mi parecer.

S. —Pues bien, ¿a cuál de los dos semeja el alma?

C. —Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

S. —Considera ahora, Cebes, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligente, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera a lo que más se asemeja el alma; y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble, y que nunca se presenta en unidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra todo esto otra cosa para demostrar que no es así?

C. —No podemos.

S. —Y entonces, ¿qué? Estando así las cosas, ¿no le corresponde al cuerpo el disolverse

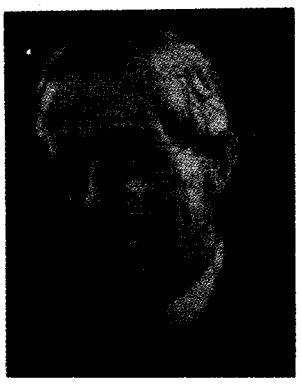
prontamente, y al alma, por el contrario, el ser completamente indisoluble (...)?

C. —¡Cómo no!

(Tomado del *Fedón.*)

a) ¿Tienen, según Platón, los sentidos algún valor para el conocimiento?
b) ¿Cómo llega el alma a la visión de las ideas puras?
c) ¿Hay un dualismo entre sentir e inteligir o una unidad?
d) ¿Hay una afinidad natural entre el alma y las ideas eternas?
e) ¿Es para Platón el cuerpo algo positivo o negativo?
f) ¿Hay unidad entre el cuerpo y el alma o dualismo? ¿Por qué?
g) ¿Cómo sostiene Platón la inmortalidad del alma?
h) Valore críticamente estos argumentos.

8.4. Teilhard de Chardin: evolución y creación



Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), fue jesuita y paleontólogo de considerable influencia en el pensamiento católico contemporáneo. Como paleontólogo se distinguió por su participación en las expediciones que condujeron al descubrimiento del sinántropo u "hombre de Pequín," y por sus investigaciones científicas sobre los vertebrados del cenozoico y sobre la geología del pleistoceno. Como filósofo y teólogo se esforzó en lograr una síntesis entre la visión cristiana del universo y la evolución. Para Teilhard, la historia entera, tanto natural como humana, tiene por eje la redención y la "cristificación" del cosmos. Para él, en esta perspectiva, no tiene sentido la oposición entre evolución y creación, pues en el fondo la primera es una manifestación de la segunda: la creación, lejos de ser un acto aislado de Dios, es el secreto último de todo devenir cósmico. Por ello, en lugar de una contradicción entre ciencia y fe, lo que hay es más una confirmación, por parte de las doctrinas científicas modernas, de la visión cristiana del mundo.

Los espiritualistas tienen razón cuando defienden tan ávidamente una cierta trascendencia del hombre sobre el resto de la naturaleza. Los materialistas tampoco están equivocados cuando sostienen que el hombre no es sino un momento más en la serie de las formas animales. En este caso, como en tantos otros, las dos evidencias antitéticas se resuelven en un movimiento, con tal de que este movimiento sea hecho la parte esencial en el fenómeno tan eminentemente natural, de "cambio de estado." En efecto, de la célula animal pensante, como del átomo a la célula, un mismo proceso (...) se prosigue sin interrupción, siempre en el mismo sentido. Pero, en virtud misma de esta permanencia en la operación, es inevitable, desde el punto de vista de la física, que ciertos cambios transformen bruscamente al sujeto sometido a la operación. (...).

Discontinuidad y continuidad. Así se define y se presenta ante nosotros (...), igual que la aparición primera de la vida, el nacimiento del pensamiento.

(Tomado de *El fenómeno humano*, 1938-1940.)

Ser creado para el universo, es encontrarse en una relación "trascendental" con respecto a Dios, que le convierte en secundario, participado, suspendido de lo divino, en la misma médula de su ser. Hemos adquirido el hábito (a pesar de nuestras afirmaciones reiteradas de que la creación no es un proceso en el tiempo), de ligar esta condición de ser "participado" a la existencia de un cero experimental en la duración, o sea de un comienzo temporal señalable. (...).

La evolución (...) no es (...) sino, para nuestra experiencia, la expresión de la creación en el tiempo y en el espacio.

(Tomado de *La visión del pasado*, 1949.)

a) ¿Cuál es, según Teilhard, la verdad del espiritualismo?

b) ¿Y la verdad del materialismo?

c) ¿Cuál es el modo de llegar a una síntesis entre ambos?

d) ¿Supone la aparición del hombre una discontinuidad en la evolución? ¿Hasta qué punto?

e) ¿Qué es para Teilhard ser creado?

f) ¿Es para él la creación un acto separado de la evolución?

g) ¿Es para él correcto el hábito de considerar la creación como un comienzo temporal señalable?

h) ¿Cómo define la evolución?

i) ¿Niega la evolución a la creación? ¿Por qué?

8.5. Marx: el hombre como ser natural

El siguiente texto es una buena muestra de la concepción del hombre en Marx. Para éste, el hombre es un ser natural, pero no sólo natural. El hombre, por su apertura, no puede explicarse sólo biológicamente: el origen del hombre es un origen histórico, pues el hombre se hace a sí mismo en la historia.

El hombre es directamente un *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, por su parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo;* estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos;* por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos *objetos* son objetos de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser *corpóreo*, con fuerzas naturales, vivo, real, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en *objetos reales, sensibles*, puede exteriorizar su vida. *Ser* objetivo, natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí

objetos, naturaleza, sentidos, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido. El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, pues, de una *naturaleza* fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un objeto que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial. El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, confirmador de su vida, así como la planta es objeto del sol, como exteriorización de la fuerza vivificadora del sol, de la fuerza esencial *objetiva* del sol. (...).

El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que se autopertenece, que por ello es *ser genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su inteligencia. Ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente *es*, tal como es objetivamente, es *sensibilidad humana*, objetividad *humana*. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser *humano* en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que nacer, también el hombre tienen su acto de nacimiento, la *historia*, que sin embargo, es para él una historia consciente y que, por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera "historia natural" del hombre.

(Tomado de los *Manuscritos de 1844*.)

a) ¿Define Marx al hombre como ser material o como ser natural?

b) ¿Cuál es el aspecto positivo, activo, de su ser natural?

c) ¿Cuáles son las limitaciones del ser natural?

d) ¿Se puede entender al hombre sin el mundo con el que se relaciona?

e) ¿Existe el hombre sólo en relación con la naturaleza o también en re-lación "con un tercero"?

f) ¿Es para Marx el hombre un ser *sólo* natural?

g) ¿Qué es lo que el ser humano tiene que lo distingue del resto de la naturaleza?

h) ¿Qué implica el autopertenecerse o ser para sí?

i) ¿Trata el hombre con meros objetos naturales o con objetos transformados por su praxis?

j) ¿Qué es lo que convierte a los objetos naturales en humanos?

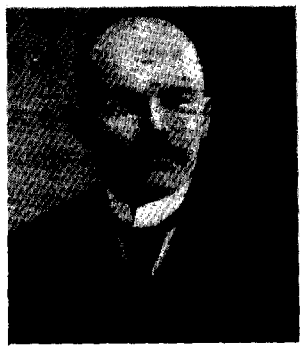
k) ¿Es la historia humana una mera historia natural o una historia consciente?

l) ¿Dónde se hace para Marx propiamente el hombre, en la evolución natural o en la historia?

m) ¿Por qué la génesis humana "se supera a sí misma"?

n) ¿Es la conciencia reductible a la naturaleza o entraña una novedad radical?

8.6. Lenin: materia y realidad



En el siguiente texto retomamos la definición leninista de materia, que ya analizamos en el apartado 3.4. del Capítulo 2. Para él, la materia es la realidad dada a nuestras sensaciones. Ello implica una importante consecuencia, que Lenin no se detuvo a considerar suficientemente: si hay realidades que no están dadas a nuestras sensaciones, esas realidades no serían materiales y, por lo tanto, no todo lo real sería material. Una cosa sería el realismo y otra muy distinta el materialismo metafísico (es decir, la afirmación de que *todo* lo real sin excepción es materia). Para Lenin, la psique no es materia; esta afirmación va dirigida contra Dietzgen, un filósofo marxista alemán que había caído en un cierto *spinozismo*, es decir, que había concebido la materia como la única sustancia, de la cual todas las realidades del universo —psique incluida— serían meros accidentes o manifestaciones.

> Si es dada, es necesario un concepto filosófico para esta realidad objetiva, y este concepto está establecido hace tiempo, hace muchísimo tiempo, este concepto es precisamente el de *materia*. La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva que es dada al hombre en sus sensaciones (...), existiendo independientemente de ellas. (...).
>
> Estas proposiciones materiales, de absoluta claridad, están no obstante, completadas por Dietzgen con esta otra: "pero la representación no sensible es también sensible, material, es decir, real (...)." El error es aquí evidente. Que el pensamiento y la materia son "reales," es decir, que existen, es verdad. Pero calificar el pensamiento de material, es dar un paso en falso hacia la confusión entre el materialismo y el idealismo. En el fondo, más bien se trata de una expresión inexacta de Dietzgen...
>
> (Tomada de *Materialismo y empiriocriticismo*, 1908.)

a) ¿Es para Lenin materia toda la realidad o más bien la "realidad dada a nuestras sensaciones"?

b) Compare esta definición de materia con la de Zubiri en el Capítulo 5, sección 5.9.

c) ¿Es el pensamiento para Lenin algo material?

d) Pero, ¿es el pensamiento algo "dado a nuestras sensaciones"?

e) ¿Es el pensamiento por tanto algo material?

f) ¿Es entonces todo lo real material?

g) ¿Habría, por tanto, que distinguir entre realismo y materialismo, o al menos, entre realismo y materialismo metafísico?

h) Diferencie la posición de Lenin de la del materialismo metafísico o vulgar.

8.7. Zubiri: la unidad estructural entre psique y organismo

El siguiente texto expone las ideas del filósofo cristiano Xavier Zubiri sobre la radical unidad entre psique y cuerpo. Para él, tanto la psique como el organismo son sistemas parciales ("sub-sistemas") de una única sustantividad, el hombre; y no pueden, por lo tanto, existir separadamente. Pero mientras que el organismo es sin duda una sistematización especialmente cualificada de la materia —y no es más que materia—, la psique no puede ser conceptuada en términos meramente materiales. El hombre es un ser natural, pero no sólo natural. Si el hombre se constituye a sí mismo por su praxis histórica, esto significa que no puede ser comprendido en términos puramente materiales. Esta es la razón por la cual Zubiri rechaza la calificación de "materialista." Se refiere, claro está, al materialismo que hemos denominado "metafísico" o "vulgar;" es decir, a las filosofías que conciben a la materia como una única sustancia subyacente a todas las realidades del universo (no a las consideraciones estructurales de la materia), que convierten a la materia en un "en sí," separado de la actividad sentiente del hombre, y que afirma que *toda* realidad es material, no habiendo más realidad que la materia. Frente a ese materialismo metafísico propone un materialismo abierto que él prefiere denominar "materismo."

La sustantividad humana tiene un conjunto de notas parcialmente comunes con el animal superior, por las que surge de un *phylum* determinado. Son las notas corporales que constituyen lo que llamamos *cuerpo humano*. Pero la sustancia humana tiene un conjunto de notas parcialmente distintas de las de un animal superior. Son las que llamamos notas psíquicas humanas, a cuyo conjunto es a lo que llamo *psique* humana. La llamo así para evitar lo que vulgarmente llamamos "alma." La psique no es alma, esto es, una sustancia interior al cuerpo que sería también una sustancia. La realidad sustantiva humana es un sistema de notas, psíquicas unas (psique), corporales otras (cuerpo). Psique y cuerpo no solamente no son sustancias, sino que cada uno es solamente un sistema *parcial* de notas de la sustantividad humana. Por esto las llamo "sub-sistemas" del sistema de la sustantividad humana. (...).

En su virtud no hay una acción del "alma" sobre el "cuerpo," ni de éste sobre aquélla, sino una acción única, la acción entera no de la sustancia, sino de la sustantividad humana que es siempre y sólo psico-somática, pero con dominancias distintas en unos casos de las notas corporales y en otros de las notas psíquicas. Como influencia no hay más influencia que la de un estado psico-somático sobre otro estado psico-somático. No hay psique "separada" del cuerpo. Psique y cuerpo, por tanto, no sólo no son sustancias sino que tampoco son sustantividades *yuxtapuestas*, ni tan siquiera sustantividades *unidas*, porque ni la psique ni el cuerpo tienen sustantividad sino que son tan sólo momentos de una única sustantividad. No hay *unión*, sino *unidad* sistemática. Sólo desde un punto de vista fragmentario y abstracto pueden considerarse estos subsistemas como sistemas, al igual que podemos hablar de un sistema nervioso a diferencia de otros sistemas corporales; ninguno de ellos es plenamente sistema, sino que son momentos parciales y abstractos de un único sistema, el sistema del organismo vivo. En su virtud todo lo psíquico es corpóreo; y lo corpóreo *es* psíquico. Esta unidad es justo la unidad de la realidad humana. (...).

Esto no es materialismo. Primeramente porque el concepto de materia que aquí expongo es distinto del concepto de materia que ha dado lugar a lo que se ha llamado materialismo. Y en segundo lugar porque el materialismo consiste en decir que no hay más realidad que la

materia. Ahora bien, decir que toda realidad mundanal sea solamente material (...) es algo absolutamente falso. Por eso mejor que *materialismo* llamaría yo a esta conceptualización *materismo*.

(Tomado de *Sobre el hombre*, 1986.)

a) Según el texto, ¿surge el hombre evolutivamente?

b) ¿Qué distingue al hombre de los animales superiores?

c) ¿Qué diferencia hay entre la psique y el "alma" (de Platón, por ejemplo)?

d) ¿Es la psique una sustancia?

e) ¿Es el cuerpo una sustancia?

f) ¿Qué quiere decir "sub-sistema"?

g) ¿Actúa el alma sobre el cuerpo?

h) ¿Existe la psique separada del cuerpo?

i) ¿Qué significa esto respecto a la muerte?

j) ¿Qué diferencia hay entre *unión* y *unidad*?

k) Compare el concepto zubiriano de materia (Capítulo 5, 5.9.) con el del materialismo metafísico.

l) ¿Es para Zubiri la psique algo meramente material?

ll) ¿Hay, por tanto, realidades no materiales?

m) Compare estas afirmaciones con las de Lenin en 8.6.

7

Filosofía de la sociedad

Un capítulo de suma importancia en la reflexión filosófica sobre lo real es el que concierne a la llamada "filosofía social," "filosofía de la sociedad" o también "filosofía política." La filosofía de la sociedad se pregunta por el origen, el fundamento y el sentido de las sociedades humanas. El hombre del que venimos hablando hasta aquí no es nunca un ser solitario y aislado, sino, como decía ya Aristóteles, un "animal político." Si observamos las distintas especies animales, nos encontramos con que en algunas de ellas cada uno de sus miembros lleva una vida aislada o, a lo más forma solamente pequeñas unidades familiares según los ciclos de reproducción y cría. Por el contrario, muchas otras especies animales organizan su vida socialmente, es decir, forman grupos más grandes que el familiar, dándose dentro de estos grupos relaciones de mutua dependencia en lo que respecta a la organización de la caza, la reproducción, la defensa respecto a otras especies, etc. Pues bien, es claro que el hombre pertenece claramente a estas especies que organizan socialmente su actividad.

Evidentemente, el estudio de las sociedades generales y de las sociedades humanas en particular es algo que no atañe solamente a la filosofía. Desde hace siglos, pero especialmente desde el siglo XIX, las llamadas *ciencias sociales* han cobrado cada vez mayor auge e importancia. La sociología, la historiografía, la economía, la psicología social, la antropología cultural, son disciplinas más o menos jóvenes que se ocupan del estudio de las sociedades humanas. La filosofía, por supuesto, no pretende sustituir a estas disciplinas. Ellas le proporcionan un conjunto de *datos* y de *leyes* que debe tener en cuenta y de los que debe partir en sus reflexiones. Ahora bien, como vimos en el primer capítulo, la filosofía pretende justamente *radicalizar* críticamente los datos que le proporcionan las ciencias positivas, con vistas a una actuación práctica. Para hacer esto ya no son suficientes sin más los resultados de las ciencias. La economía, por ejemplo, puede proporcionar al filósofo toda una serie de estadísticas sobre el consumo y la distribución de los bienes en una sociedad capitalista, y puede proporcionarle también una serie de leyes que rigen tendencialmente esos fenómenos. Ahora bien, la filosofía no se satisface con lograr esta información: puede preguntarse si realmente una sociedad en la que los bienes se distribuyen de tal modo es una sociedad justa. Puede preguntarse también si no se debería buscar otro tipo de organización social. Y esto significa, además preguntarse si las leyes económicas son leyes eternas e incambiables o si solamente expresan fenómenos históricos que pueden ser corregidos y superados.

Todo esto significa lo siguiente: la filosofía de la sociedad tiene que preguntarse entonces por la *realidad* profunda y radical de los fenómenos sociales. Tiene que

reflexionar sobre lo que son últimamente las sociedades, los modos de organización de la vida económica y política. Si, por ejemplo, la sociedad es considerada, con Aristóteles, como un fenómeno *natural*, habría que concluir que las leyes que rigen el mundo social son *leyes naturales*, que difícilmente pueden ser alteradas por el hombre, quien debería resignarse a aceptarlas como son. Si, por el contrario, son fenómenos *históricos*, podrán más fácilmente ser cuestionadas y sustituidas por la actividad práctica de los hombres. La pregunta por la realidad radical de la sociedad es así una de las primeras preguntas de la filosofía social y política: hay que averiguar por qué el hombre es un ser social y en qué consiste más exactamente esa realidad tan compleja que llamamos sociedad. Esto supone preguntarse también por las estructuras sociales fundamentales y por las distintas relaciones que pueden darse entre ellas.

Ahora bien, las preguntas por la realidad de la sociedad suelen ir unidas y servir de base para otro tipo de cuestionamientos filosóficos no menos importantes: los que atañen al *valor* y a la *justicia* de una determinada organización social. Ciertamente, se trata sin duda de dos cuestiones inseparables, pues la pregunta por la realidad última de la sociedad es fuente de criterios para determinar si una determinada configuración social es buena o mala, justa o injusta. Así, por ejemplo, si alguien sostiene que el fundamento último de la sociedad son las relacioes familiares, podrá sostener indefectiblemente que una sociedad en la que no rijan relaciones de fraternidad, filiación, etc., es una sociedad imperfecta. Pero, evidentemente, se trata de dos preguntas distintas o, al menos, de dos momentos distintos de la pregunta filosófica por la sociedad. La primera pertenece al campo general de la filosofía de la realidad, mientras que la segunda es una cuestión por el valor, una cuestión ética. Trataremos a continuación el problema de la realidad de la sociedad, dejando para el siguiente capítulo el problema ético de la justicia, es decir, el problema de la ética política.

La pregunta que nos haremos aquí es, pues, por la dimensión social de la realidad humana, esto es, una pregunta por la *sociedad* del hombre. Dicho en otros términos: ¿qué es eso que llamamos sociedad? ¿Necesita el hombre realmente de la sociedad por su misma esencia? ¿O el vivir en sociedad es solamente un accidente circunstancial, del que en realidad podríamos prescindir? La sociedad, ¿es solamente la ampliación de los lazos familiares? ¿O es algo más? ¿Se unen los hombres para defenderse, para reproducirse, para alimentarse, o para combatir a otros hombres? ¿Es la naturaleza *extrema* la que le impone al hombre la necesidad de vivir en sociedad? ¿O la misma constitución biológica del animal humano le impone convertirse en animal social? ¿Es la sociedad anterior al individuo o es el individuo anterior a la sociedad? Como vamos a ver, se pueden dividir en tres grupos las respuestas que a estas preguntas se han ido dando en la historia de la filosofía.

1. Tesis individualista

El filósofo inglés John Locke (1632-1704) es un representante característico de la concepción *individualista* de la sociedad. Locke, en su actividad pública, tomó una posición claramente contraria al *absolutismo*, esto es, contra las pretensiones de muchos monarcas de su tiempo de poseer un poder ilimitado sobre la sociedad.Combatiendo al absolutismo, se convirtió en el intelectual favorito de la burguesía de su tiempo, y en uno de los más importantes teóricos de *liberalismo*, es decir, la doctrina política y económica que defiende

como valor supremo la libertad de los individuos y la necesidad de que la sociedad y el Estado se sometan a los intereses individuales de quienes la forman. Por esto, Locke es uno de los más importantes filósofos de la *democracia* en su formulación burguesa, como vamos a ver.

1.1. El estado de naturaleza

Locke parte de lo que se llama el estado de naturaleza, es decir, de una reconstrucción (hipotética) de lo que sería la vida humana antes de que hubiera sociedad y cultura. Se toma a los hombres en su supuesto estado "natural" en el que llevarían una vida independiente unos de otros, sin sociedad y sin civilización. En el estado de naturaleza los hombres se regirían, no por normas, leyes o costumbres, sino por su propia constitución *natural*. Y lo propio de la constitución natural del hombre, a diferencia de otros seres vivos, es el tener *razón*. Los hombres se regirían solamente por su razón natural, esto, por una especie de ley interior que les dictaría en todo momento lo que deberían hacer. Al regirse solamente por la ley natural, y no por órdenes o normas provenientes de una organización social, los hombres serían también, en el estado de naturaleza, *libres:* cada uno obedecería a su propia razón, y nada más. La libertad, desde el punto de vista burgués individualista, consiste simplemente en *no* depender de nadie; es una libertad puramente negativa. Pues bien, estos seres racionales y libres, por el hecho de ser racionales y libres, son *iguales*. La igualdad es, para Locke, algo propio del estado de naturaleza, pero que, como vamos a ver, se puede perder legítimamente: Locke terminará justificando la desigualdad para defender la libertad...

En este estado de naturaleza, todos los hombres tienen, según Locke, una serie de derechos inalienables. Son derechos que se derivan, según la teoría individualista, de la misma constitución natural del hombre, es decir, son *derechos naturales:* no se poseen porque se los hayan dado los tribunales en alguna sociedad, o porque los proclama una constitución, sino por que la misma naturaleza los ha escrito en cada hombre, antes de que éste forme ninguna sociedad. El hombre ha de tener, por tanto, derecho a disponer aquéllo que la naturaleza le exige. En primer lugar, la naturaleza exige la perpetuación y el respeto a la vida. El primer derecho natural es, para Locke, *el derecho a la vida*. En segundo lugar, la naturaleza exige que el hombre no esté sometido a nada más que a su propia razón: es el derecho natural a la *libertad*. Desde el punto de vista de Locke, hay todavía un derecho natural de suma importancia, *el derecho de propiedad*. El individuo tiene, por naturaleza, el derecho a disponer de los recursos necesarios para su subsistencia (comida, abrigo, etc.). Y, desde el punto de vista liberal, para que los hombres puedan acceder libremente a estos recursos necesarios para su vida, se precisa la propiedad *privada*. A Locke ni se le pasa por la imaginación que ese acceso a los recursos pueda estar garantizado por otras formas de *propiedad social* de los recursos.

1.2. El derecho de propiedad

¿Cómo justifica Locke este derecho individual a la propiedad privada? Locke tiene claro que este derecho ha de ser fundamentado de un modo suficientemente sólido, ya que la revelación cristiana, que él acepta, dice muy al contrario que la tierra ha sido entregada por Dios a *todos* los hombres, lo que no constituye precisamente una defensa de la propiedad privada. Por eso es necesario, para él, encontrar una justificación que muestre que el

derecho a la propiedad privada es algo *natural:* si es algo dado por la naturaleza y Dios es el creador de la misma, la propiedad privada no se puede oponer en absoluto a sus planes.

Por todo ello, a Locke no le parece suficiente la justificación aristocrática de la propiedad privada: lo que entonces se llama "el derecho del primer ocupante." Para Locke, el primer ocupante no tiene más derechos simplemente por haber llegado antes: este primer ocupante puede ser un ocupante injusto. Entonces Locke recurre a otra justificación del derecho de propiedad privada: para él, el fundamento de tal derecho está justamente en el *trabajo.*

Veamos cómo razona Locke. Para él, como buen liberal, el derecho primero y fundamental es el derecho a la libertad. Esta libertad, burguesamente concebida, no es otra cosa que la posesión sin trabas del propio cuerpo. Uno es libre, para Locke, en la medida en que dispone de su cuerpo en exclusiva, no pudiendo ninguna otra persona decidir sobre éste. El hombre "por naturaleza" tiene derecho a la posesión absoluta de su realidad física: es un derecho natural que en justicia nadie le puede quitar. Entonces, piensa Locke, si el hombre tiene un derecho natural exclusivo sobre su propio cuerpo, es entonces también dueño de la actividad que este cuerpo realiza: el ser humano es propietario de su propio trabajo. La propiedad sobre el propio trabajo como derecho natural individual es algo que se opone radicalmente a la institución de la esclavitud: para Locke nadie se puede apropiar del trabajo de otra persona por la fuerza; el trabajo es una *propiedad privada* que se deriva del derecho básico a la libertad, y si se pone a disposición de otro solamente puede ser en virtud de una donación voluntaria o de un contrato justo. Si cada uno es propiedad de su trabajo, el razonamiento de Locke concluye inexorablemente, el hombre ha de ser también *propietario de los productos de su trabajo.* Por tanto, sostiene Locke, hay un derecho natural y racional a la propiedad privada. De este modo, si bien no se niega que Dios haya entregado la tierra a todos los hombres, el disfrute de la misma habrá de ser organizado en forma privada: cada hombre será poseedor de aquéllo que trabaje con sus propias fuerzas.

Esta teoría de la propiedad es muy importante en la concepción liberal y burguesa de la sociedad. Por una parte, supone una gran limitación de las pretensiones de las clases aristocráticas terratenientes: nadie puede reclamar justamente el derecho a la propiedad de aquéllo que no es trabajo ni produce ningún rendimiento económico. Si alguien no hace trabajar sus grandes extensiones de tierra (tierras baldías, de caza), no puede legítimamente reclamar la propiedad sobre las mismas. Solamente el trabajo productivo da derecho a la propiedad. Se podría pensar entonces que el modelo de sociedad que Locke propone es el de un conjunto de pequeños propietarios independientes que no poseerían más que lo que pueden trabajar con sus medios (nunca, por tanto, algo excesivo), alejándose así el peligro de la desigualdad excesiva y del reparto injusto de la riqueza. Sin embargo, no es éste el modelo de sociedad que Locke propugna. Semejante planteamiento olvida la presencia del *dinero.* La aparición de este medio de cambio supone una configuración muy distinta de la sociedad, según la doctrina de Locke.

Antes de la aparición del dinero, ciertamente cada propietario no puede trabajar más que aquello a lo que alcanzaran las propias fuerzas, y el derecho de propiedad es, por lo tanto, algo muy limitado. Pero con la aparición del comercio y, especialmente, tras la aparición de un medio de cambio universal como es la moneda, un propietario puede entonces cambiar su dinero por *trabajo ajeno.* El trabajo puede ser comprado y vendido; es decir, alguien puede hacerse, mediante un contrato libre, dueño del trabajo de otras personas. El resultado

es que entonces pueden ponerse a trabajar extensiones de propiedad mucho mayores que las que una sola familia alcanzaría con sus fuerzas limitadas. De este modo, la acumulación de propiedad privada no está ya limitada a la propia capacidad laboral, sino que ahora *no tiene límites*. La acumulación progresiva de dinero significa entonces la posibilidad de una acumulación indefinida de propiedad. Evidentemente, Locke no se hace en este punto ciertas preguntas fundamentales, como podría ser la de por qué unos hombres pueden contratar el trabajo de otros, mientras que los demás están en necesidad de venderles a los primeros su capacidad de trabajo.

En cualquier caso, esta acumulación indefinida de propiedad tiene una consecuencia inevitable: la sociedad se divide en *dos clases* de hombres. Por una parte, aquellos que acumulan cantidades crecientes de propiedad privada; por otra, aquellos que solamente tienen una propiedad que pueden vender: su propio trabajo. La igualdad originaria que Locke señalaba como algo "natural" ha desaparecido y se ha consagrado la desigualdad. La consecuencia inevitable de esta desigualdad es, para Locke, el *conflicto*. Las luchas entre los ricos y los pobres, unidas a los inevitables conflictos de propiedad que surgen entre los mismos ricos, llevan a que el idílico "estado de naturaleza" se convierta en un verdadero caos. La necesidad de solucionar y de evitar los conflictos (algo que interesa particularmente a los ricos) es lo que conduce a lo que Locke denomina contrato o *pacto social*. Se trata de constituir una autoridad, por consenso libre, que garantice el orden y la convivencia. Lo que hasta ese momento era un conjunto de individuos aislados y de intereses individuales contrapuestos va a hallar una cierta coordinación y organización al construirse la *sociedad*. Para Locke, por tanto, la sociedad es algo derivado de la voluntad libre de los individuos: éstos son sociales en la medida en que acuerden someterse a un orden colectivo que ellos mismos crean.

1.3. La democracia burguesa

El pacto social, para Locke, da paso a una sociedad organizada mediante una autoridad. Ahora bien, el contrato social no solamente crea una autoridad, sino que también le pone, de entrada, unos ciertos *límites*. Si la sociedad y el Estado son creación de los individuos, han de organizarse en función de ellos y, por tanto, nunca han de cancelar ni violar los derechos individuales que cada uno tenía en el estado de naturaleza. Por eso, el Estado y la sociedad propugnados por Locke serán necesariamente *democráticos*. Para Locke un Estado democrático es, ante todo, un Estado sometido a la voluntad de los individuos que lo han creado. Por ello, las autoridades han de rendir cuentas periódicamente a los individuos que las han constituido: es posible siempre su censura o incluso su revocación. Para Locke, los individuos siempre han de conservar la prioridad sobre las estructuras sociales y políticas que ellos han creado, admitiendo incluso la renovación del pacto social mismo.

Es típica de la mentalidad liberal la sospecha ante el poder y el intento de poner el mayor número de límites posibles al ejercicio desmedido de la autoridad en perjuicio de los individuos. Por ello, es perfectamente consecuente que Locke propugne también la *división de poderes*. Hay que evitar que el poder se concentre en una sola persona o en una camarilla, dividiéndolo entre distintas instancias del Estado. Así, ha de haber un poder *legislativo*, encargado de elaborar las leyes por las que se ha de regir la sociedad y el Estado mismo; un poder *ejecutivo*, encargado de poner en práctica la voluntad de los miembros de la sociedad.

Poder legislativo y poder ejecutivo corresponden a lo que en la mayor parte de las democracias occidentales son el parlamento (asamblea de diputados) y el gobierno. Para Locke, el poder fundamental ha de estar en el legislativo, en cuanto que en él se da una representación efectiva de los *ciudadanos* que han constituido la sociedad. Por ello, la asamblea o parlamento ha de tener siempre capacidad de controlar e incluso revocar al poder ejecutivo cuando lo considere conveniente. El legislativo es el guardián de la voluntad popular expresada en las leyes.

Sin embargo, a pesar de todas estas apariencias democráticas, la participación efectiva de todos los miembros de la sociedad en el gobierno de la misma es muy limitada por Locke. De hecho, quienes para él constituyen el poder legislativo no son todos los "individuos," sino solamente los *ciudadanos*. No todos los miembros de la sociedad, a los ojos de Locke, pueden ser considerados ciudadanos. Solamente lo son aquéllos que contribuyen de un modo efectivo a la riqueza de la sociedad. Es decir, para John Locke, *solamente los propietarios* de cierto nivel tienen derecho a ser representados en el poder legislativo. Aunque para Locke el trabajo era fuente de derechos, desde el momento en que un buen número de personas tiene que vender su capacidad de trabajo a otras, solamente las segundas son responsables de la riqueza (!) y, por lo tanto, verdaderos responsables políticos.

De este modo, el modelo liberal de democracia nos termina mostrando sus verdaderas intenciones: el Estado no está al servicio de toda la sociedad cuando ésta se halla desgarrada radicalmente por conflictos sociales internos. Muchas "democracias" actuales, en las que oficialmente todos son representados, están en realidad al servicio de las clases propietarias, que son las que organizan los partidos políticos, las votaciones, las campañas electorales, etc. Una sociedad de clases no puede menos que dar lugar a un Estado de clase, que si pone fin a los conflictos sociales lo hace en función del beneficio de los propietarios.

En realidad, los defectos de la ideal lockiana de democracia son los defectos de su idea misma de sociedad. Para Locke el individuo es el hombre perfecto: el ser humano sería "por naturaleza" un ser individual. La sociedad es algo añadido, que surge por un pacto o contrato entre los individuos. Y un pacto es algo contingente, fruto de la voluntad de quienes lo afirman. El contrato social bien puede no darse. O incluso puede, en determinado momento, ser revocado para regresar al "estado de naturaleza." Lo natural para el hombre es la individualidad. El Estado y la sociedad no son más que *agrupaciones de individuos*. Los hombres, por su propio interés individual, se unen en sociedad. Esta les puede servir para darles protección o para organizar ordenadamente la producción. Pero el fin de la sociedad es satisfacer el egoísmo individual. Por ello, es perfectamente coherente con sus propósitos e ideas el hecho de que Locke acabe concediendo el poder político a quienes mejor pueden hacer valer sus intereses individuales y egoístas; es decir, a los ricos. La sociedad es, en esta visión, algo así como una *sociedad anónima* (S.A. de C.V.) al servicio de los propietarios, que son los que necesitan poner orden y paz para la obtención y reparto de sus beneficios. La sociedad es simplemente un medio para los fines individuales. (Véase 6.1.)

2. Tesis objetiva

Una vez que hemos visto, al hilo de Locke, cuál es la concepción individualista de la sociedad, conviene ahora que nos detengamos en el estudio de su opuesto: el *objetivismo*. Por objetivista entenderemos aquí toda conceptualización de la sociedad que subraye de modo unilateral la prioridad de la sociedad sobre los individuos. La sociedad sería algo así como un *objeto* dado, que se impone sobre las personas individuales, a las que no les queda más remedio que aceptar los usos, costumbres, normas ya establecidos. Para los pensadores objetivistas, los individuos, en realidad, no existen: solamente existe la sociedad. Los hombres concretos no serían, en realidad, más que aspectos o momentos de una realidad superior a ellos: la *colectividad*. Para los individualistas, como vimos, son los hombres los que crean la sociedad de un modo voluntario y libre. Pues bien, para los objetivistas lo que sucede es justamente lo contrario: la sociedad crea a los individuos. Un hombre habla la lengua que habla, tiene las costumbres y las ideas que tiene, justamente porque una sociedad concreta se las ha inculcado. Incluso el más rebelde de los hombres recibe sus ideas de una sociedad determinada. Sin la sociedad, los individuos no serían nada. *El individuo es una abstracción; lo real es la sociedad.*

2.1. El espíritu objetivo

A lo largo de la historia de la filosofía, estas ideas han tenido muchos y muy diversos defensores. Uno de los más notables es sin duda el filósofo idealista alemán George Wilhelm Friedrich Hegel, a quien ya nos hemos referido al hablar sobre la naturaleza. Hegel (1770-1831) sostenía, como sabemos, la tesis de que la realidad en su totalidad no es otra cosa que el desarrollo y plasmación de la Idea o Razón Universal. Esta idea o razón, saliendo de sí misma, se objetiva en la naturaleza, que era, como vimos, el lugar del "extrañamiento" del espíritu. Pero, progresivamente, la idea va retornando a sí misma, a lo largo de toda la historia natural y humana. El fin de la idea es llegar a la plena autoconciencia de sí, y esto es algo que, para Hegel, se realiza solamente en el mundo del espíritu humano y, concretamente, en el ámbito de la filosofía. Es más, Hegel llegó a sugerir que su propia filosofía sería el lugar donde el Absoluto habría cobrado por fin conciencia plena de sí mismo. Pero, para llegar a la filosofía, que está en el ámbito del "espíritu absoluto," es menester que antes se hayan recorrido dos estadios previos: el "espíritu subjetivo" y el "espíritu objetivo," que es el que a nosotros aquí nos interesa.

El espíritu subjetivo es el espíritu humano individual, con todas sus determinaciones: sentidos, entendimiento, razón, libertad. Sin embargo, a Hegel esto le parece perfectamente insuficiente para conceptuar el espíritu humano. En realidad, Hegel protestaba con ello contra todas las concepciones individualistas de la sociedad y del hombre, tales como la que expusimos más arriba, de Locke. Para todos los pensadores ilustrados y liberales, el hombre tendría, anteriormente a su entrada en sociedad, todo un conjunto de derechos inscritos en su naturaleza racional. Esto a Hegel le parece una perogrullada. El hombre, si tiene derechos, los tiene por su pertenencia a una sociedad concreta. El derecho es un hecho social e histórico, y no una misteriosa e invisible determinación de la naturaleza humana individual. Lo mismo puede decirse de la moral. La moral no es algo que tengamos que buscar en nuestra razón, como si examinándonos a nosotros mismos fuéramos a hallar criterios universales y absolutos de comportamiento. Todo criterio moral, en realidad, por

más que lo hayamos interiorizado, proviene de la sociedad, del "espíritu objetivo" en el cual estamos inmersos.

Son las costumbres, las creencias, las normas, los gustos y los ideales de la sociedad en la cual hemos nacido los que forman nuestra sensibilidad, nuestra conciencia, nuestra interioridad. Ser bueno, para Hegel, no es obedecer a una conciencia universal independiente o anterior al *espíritu objetivo,* sino que es, simplemente, insertarse en ese espíritu, haciendo nuestras las valoraciones y conductas de la sociedad a la cual pertenecemos.

Evidentemente, este espíritu objetivo tiene diversos momentos. Unos, más externos, como el derecho. Otros, que tocan más a la conciencia individual, como es el mundo de las valoraciones morales. Pero, en cualquier caso, se trata del momento que deben ser vividos y asumidos en la *sustancia ética* de un determinado *pueblo.* Por haber nacido en una familia concreta, por estar inserto en una red de relaciones sociales y económicas concretas, por haber sido formado y educado en ellas, el individuo pertenece a un mundo ético en el cual halla su verdadera plenitud y realización. El individualismo, para Hegel, es un mito, porque no hay hombres individuales. En realidad, el mismo liberalismo ilustrado no es otra cosa que un fenómeno social muy concreto. La verdadera realidad humana es una realidad colectiva, quiérase o no. Como ya decía Aristóteles, quien no pertenece a una sustancia ética concreta, a una sociedad determinada, no es un ser humano: es un animal o un dios.

Para Hegel, la culminación de esta sustancia ética en la cual los hombres se forman y se hacen a sí mismos no es otra cosa que el Estado. El Estado no es, como Locke, un mero artificio destinado a proteger los intereses individuales. Por el contrario, el Estado es para Hegel anterior a los individuos, y está en cierto modo por encima de ellos, pues es en la vida estatal y política donde los hombres se realizan y adquieren realmente su humanidad. Esto no quiere decir que Hegel defienda ningún tipo de tiranía ni nada semejante: para Hegel solamente hay verdadero Estado cuando éste culmina y expresa el espíritu del pueblo correspondiente. El Estado, en este sentido, es la culminación del espíritu objetivo, su expresión y manifestación máxima. Por esto mismo, tenía para Hegel un carácter cuasi-divino: el Estado no es otra cosa que la expresión de la Idea, del Espíritu en su camino hacia el Absoluto. El Estado, para Hegel, no es otra cosa que la manifestación de la divinidad, de la Idea, en el mundo.

El Estado, como totalidad viviente, se realiza progresivamente en la *historia.* Para Hegel, la historia es la realización de la Idea a través del espíritu objetivo de los pueblos. Esta historia, como toda otra realidad, tiene por tanto una estructura perfectamente racional. Se trata de la evolución misma de la idea en su camino, por el espíritu de los pueblos, hacia el Absoluto. Evidentemente, en esta perspectiva, la historia universal es necesariamente un proceso ascendente y progresivo: en ella, la conciencia de sí del espíritu es cada vez mayor. Esto se concreta en una realización cada vez más plena y cabal de la libertad. No de la libertad individual y subjetiva (la libertad burguesa), sino de la libertad objetiva en las costumbres e instituciones de la sociedad y de los estados.

Partiendo de los pueblos más antiguos y de las naciones orientales ("que sólo sabían que uno, el déspota, era libre"), pasando por Grecia y Roma ("que sabían que algunos individuos, los ciudadanos, eran libres"), la historia culmina con la llegada del cristianismo a las naciones germánicas, donde se adquiere la conciencia de que todos los hombres son libres. En concreto, para Hegel, la monarquía constitucional prusiana bajo la que él vivió

constituia el grado máximo de realización posible de la libertad en la historia. Era la glorificación del Estado prusiano, su divinización total.

En esta perspectiva grandiosa e idealista, el individuo prácticamente desaparece. La Historia, con mayúscula, como realización de la Razón, libra sus batallas. Los individuos no son más que títeres encargados, ya de antemano, de representar un determinado papel. Incluso los hombres más influyentes y creativos en la historia no son otra cosa que instrumentos de la realización de la Idea. Es más, la muerte, la miseria y la opresión de los individuos no dejan de ser caminos trágicos que la Razón tiene que tomar para realizarse en las luchas y conflictos de la historia. Estamos en las antípodas de Locke: mientras que para aquél la sociedad y el Estado son instrumentos al servicio de los individuos, para Hegel el individuo no es más que un medio que toma la historia para realizarse. O, como el mismo Hegel decía, en la historia universal los individuos son "un recuerdo." (Véase 6.3.)

2.2. Objetivismo sociológico y colectivismo

a) El origen de la sociología. Ciertamente, las ideas de Hegel nos pueden parecer hoy exageradas e incluso insostenibles por su idealismo: parece difícil sostener seriamente que la historia humana sea algo así como la realización de una razón universal. Sin embargo, esto no obsta para que su concepción del "espíritu objetivo" haya sido enormemente fecunda para las ciencias sociales. Hegel puso de relieve la originalidad de la sociedad como *realidad.* Contra todo lo que el individualismo liberal pretendía, la sociedad es algo más que la mera suma de individuos: es una realidad anterior a ellos. Por eso mismo, la sociedad ha de ser estudiada por sí misma, como algo irreductible a los individuos que la integran. Esto significa justamente lo siguiente: es necesaria una nueva ciencia que estudie esta nueva realidad en la cual nunca habíamos reparado: una ciencia que se ocupe de la realidad social. Es el nacimiento de la *sociología.*

Ciertamente, la sociología como ciencia nace en pugna con la filosofía en general y, más concretamente, con el idealismo especulativo de Hegel. Todos los grandes fundadores de la sociología moderna, como son Saint-Simon, Comte, Marx y Durkheim se consideran a sí mismos más como científicos que como filósofos especulativos. En concreto, Comte y Durkheim adoptan una orientación netamente *positivista:* para ellos no hay otro conocimiento legítimo fuera del conocimiento *científico.* La filosofía, la teología, etc., en cuanto que no son ciencias, no sirven a los intereses del conocimiento humano y deben ser abandonadas. En este sentido, todas las alabanzas hegelianas al espíritu y toda su especulación sobre la idea eran, a los ojos de los fundadores de la sociología, puros sueños sin ninguna base real. Pero esto no significa que las ideas de Hegel fueran totalmente desechadas. Para ellos, la sociedad es también algo objetivo, anterior a los individuos. Comte decía que los individuos no eran más que una abstracción, que el objeto real es la sociedad. Del mismo modo, Durkheim insistirá en que, si la sociología quiere ser una ciencia, debe tratar los hechos sociales como "cosas," esto es, como realidades independientes del individuo, que se le imponen, quiéralo o no. Los modos de pensar, de actuar, las costumbres, las normas, las instituciones, son para él *cosas reales* que configuran al individuo concreto con independencia de su voluntad. (Véase 6.5.)

b) El colectivismo. Estas ideas, que están en el origen de la sociología positivista, también influyeron mucho sobre algunas corrientes socialistas, que aquí llamaremos colectivas. En Francia, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, la recepción de las ideas

empiristas de Inglaterra condujo a la formación de lo que podemos denominar los primeros esbozos de una concepción socialista de la sociedad. Una vez que se cae en la cuenta de que la inteligencia tiene su origen en los sentidos, se comienza a reflexionar sobre la importancia del medio ambiente, de la educación, para la formación del hombre. Se cae en la cuenta de que el criminal, lejos de serlo "por naturaleza" o en virtud de una maldad interior, es criminal por influjo de la miseria, de la poca educación, y de la corrupción de la sociedad. La conclusión era obvia: si se quiere que los individuos sean buenos, es menester cambiar la sociedad. Así como una sociedad podrida crea hombres malos, una sociedad buena y justa producirá hombres nuevos y honestos. Si la sociedad crea al individuo, el hombre individual no es el responsable del mal, sino la sociedad en la cual se ha formado. Son los orígenes del socialismo francés, expuesto por pensadores como Helvetius, Fourier, o el mismo Saint-Simon, fundador de la sociología.

Sin embargo, estas ideas, teniendo mucho de ciertas, tenían algo de *unilateral.* Ciertamente, el individuo puede ser considerado como producto de la sociedad, pero no se puede olvidar que, recíprocamente, la sociedad es creada por los individuos. Marx, por ejemplo, señalará el carácter *dialéctico* de las relaciones entre individuo y sociedad: la sociedad configura a los individuos, pero son éstos los que pueden transformarla mediante su actividad práctica. Si solamente señalamos el primer aspecto de esta *interacción,* podemos caer en errores semejantes a los de Hegel: la sociedad y la historia hacen a los individuos, y éstos no son más que un medio o un "recuerdo" insignificante. Aquí llamamos colectivismo a esa versión primitiva del socialismo que solamente considera el primer polo del problema: considerando a la sociedad como una realidad que flota sobre los individuos y los determina, se puede terminar por eliminar cientos de individuos en nombre de la "sociedad" y de "la historia." Muchos sedicentes seguidores de Marx, inclinándose hacia el colectivismo, han ignorado el hecho de que, si bien la sociedad es algo más que una mera suma de individuos, la sustancia de la sociedad no deja de estar integrada por hombres concretos y reales que no pueden ser sacrificados sin más a las glorias de la sociedad futura o del Estado. En otras palabras, el colectivismo es una visión poco dialéctica de la interacción entre el hombre y la sociedad. Una auténtica tesis socialista trata de evitar los extremos, tanto del individualismo como del objetivismo colectivista.

3. Tesis socialista

Para entender lo que viene a continuación, conviene señalar que aquí el término "socialista" no se refiere directamente a un determinado partido o a una determinada corriente de opinión política. "Socialista" hace referencia a una determinada manera de concebir la *socialidad* del hombre en un plano filosófico. Esta concepción puede enlazar con posiciones políticas muy diversas, que van desde el centro hasta la izquierda, y que en general, eso sí, son siempre diversas de las propias del individualismo liberal. También se opone, como acabamos de decir, al objetivismo colectivista que ignora el papel de los individuos en la historia y que fácilmente termina en un *totalitarismo* al estilo de Hegel: es la consecuencia de reducir la realidad a uno de sus polos con menoscabo del opuesto. La realidad, como hemos visto insistentemente, no es una totalidad cerrada, sino constitutiva apertura: en este caso, apertura de sujeto a objeto, de individuo y sociedad, que sólo pueden

ser comprendidos correctamente en su mutua interacción.

La tesis socialista, por tanto, tiene que moverse entre dos extremos: por un lado tiene que sostener, frente al individualismo, que la sociedad es una *realidad* distinta de una mera suma o de una mera agrupación de individuos: la sociedad es, en algún modo, anterior a éstos, pues todo hombre adquiere su humanidad en el seno de una sociedad, sin la cual sería "o animal o dios." Por otra parte, tiene que evitar que la sociedad se convierta en una *cosa* o *espíritu* fuera de los individuos reales y concretos, de carne y hueso. Solamente así podrá respetar el papel creativo e innovador que les corresponde a los hombres en la historia. La realidad de la sociedad, siendo más que la mera agrupación de individuos, es una realidad *en* los individuos y, por lo tanto, en alguna medida transformable por ellos. El problema, claro está, consiste en cómo defender filosóficamente esta tesis; es decir, en fundamentar una concepción de la sociedad que haga justicia a ambas verdades.

Un concepto filosófico importante para formular esta tesis es el de *voluntad general,* debido al pensador suizo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Para Rousseau, la voluntad general no es, como Locke, una mera suma de voluntades individuales, aunque a veces lo hayan pretendido así las lecturas liberales de este filósofo. La voluntad general, para él, consiste en una socialización plena de los individuos. Desde el punto de vista de Rousseau, la desigualdad y la injusticia presentes en las sociedades humanas son la consecuencia de una historia en la cual se ha desarrollado unilateralmente la individualidad a expensas de la socialidad. Pero para Rousseau no hay, en realidad, individualidad sin socialidad. El hombre adquiere su verdadera individualidad socializándose, esto es, entregándose sin reservas a una comunidad. Dicho en otros términos; Rousseau tiene el mérito de haber señalado que la individualidad y la socialidad no son dinamismos opuestos sino que, bien entendidos, resultan más bien complementarios.

El error del individualismo y del colectivismo es defender un extremo a costa de la negación del otro. Lo que ha de hacer una concepción socialista de la sociedad es mostrar cómo, en realidad, la oposición no es necesariamente tal. Dicho de otro modo, mostrar cómo es posible la voluntad general. Pero para esto hemos de analizar más detenidamente la vida social humana. (Véase 6.2.)

3.1. Especie humana y sociedad

Para entender mejor el carácter social del hombre, podemos comenzar por considerar su naturaleza biológica. La biología, ¿nos presenta al hombre como un ser netamente individual o, por el contrario, nos muestra en él una constitutiva dimensión colectiva? En una primera aproximación, hemos de comenzar por decir que, desde el punto de vista biológico el hombre es una *realidad genérica.* Más que el hombre, habría que hablar, propiamente, de "género humano." Ahora bien, ¿en qué consiste este carácter genérico del hombre?

Para los filósofos de la antigüedad, el carácter genérico del hombre no descansaba, propiamente, en la realidad física de cada ser humano, sino más bien en una semejanza externa: todos los hombres pertenecían a un mismo género porque de todos ellos se puede predicar un mismo concepto, el concepto de "hombre." El género era entonces una comunidad de concepto, más que una realidad física radical.

Para Platón, por ejemplo, todos los miembros de una especie tienen una unidad de carácter ideal: todos ellos participan e imitan una sola idea universal y eterna; todos son

copias sensibles de, pongamos por caso, la idea de Hombre. Pero la realidad física de cada uno de los hombres sería perfectamente individual.

Aristóteles, en cierto modo, se acerca más a una concepción biológica actual, pues señaló que las ideas, en lugar de estar como en Platón "separadas," tienen unidad en cada individuo con la materia individual de la cual está compuesto. De este modo, la idea o "forma" de "hombre" estaría presente en cada hombre concreto, en unidad sustancial con su componente material. Pero, a pesar del carácter más físico de esta visión aristotélica, la comunidad biológica sigue siendo, para él, comunidad en el concepto o en la idea, por más que ahora se predique la realización de la idea en cada sustancia individual.

El individualismo moderno, al rechazar las "formas" aristotélicas, no ha hecho más que radicalizar la concepción del hombre como sustancia individual, desprovisto de toda vinculación física con los demás miembros de la especie. Locke, como vimos, es un buen ejemplo de ello.

Pero, una consideración más atenta de la realidad humana, de nuestra especie, puede comenzar por mostrarnos los límites de esta concepción individualista. La vinculación entre los miembros del tronco o *phylum* humano es mayor que la mera semejanza externa o que la coincidencia en un concepto. En la estructura biológica de cada hombre, está escrito en realidad su carácter genérico. Por su misma estructura *física*, el hombre pertenece a una *especie o phylum*, es una realidad *específica*. Sin duda, la apariencia externa del hombre nos puede hacer creer que su unidad con los demás es sólo de semejanza, pero que se trataría en realidad de personas individuales, perfectamente independientes una de otra. Cada hombre, aparentemente, sería una realidad única, independiente de los demás, autónoma para realizar su vida, perfectamente individual. Nada más erróneo. Las estructuras biológicas de cada hombre lo convierten, quiéralo o no, en miembro de una realidad superior llamada especie. Y esto, no por una mera semejanza física, sino por multiplicación genética. Cada hombre solamente se constituye como tal en virtud de los mecanismos replicativos de la especie. Y, por ello, en la estructura física esencial de cada hombre está presente el *esquema replicativo* según el cual él se ha constituido biológicamente. Y según el cual, también, puede engendrar a otros miembros de la misma especie.

Si el ser humano se constituye según un código genético, este esquema replicativo, aunque lo que va a determinar es ciertamente a individuos concretos, es sin duda un código genético *humano*, que define física y esencialmente la pertenencia de los engendrantes y de los engendrados al mismo tronco biológico. La especie, aunque no tiene realidad fuera de los individuos, no es una mera unidad de concepto, sino *una realidad física inscrita en cada individuo*, por su código genético.

Si la especie o *phylum* humano es una realidad que constituye a cada uno de los miembros según un código replicativo, la conclusión no puede ser más que ésta: la naturaleza biológica del hombre no nos permite considerar al ser humano *ante todo* como individuo, dado que su carácter individual se inscribe dentro de su pertenencia a un tronco biológico. El hombre es, pues, un ser genérico, pues en su misma constitución natural individual está presente la especie. Y ésta tiene una realidad que afecta a todos y cada uno de los individuos. Ahora bien, si esto hace ilícita una consideración individualista del hombre, tampoco legitima sin más una especie de *colectivismo* naturalista. La especie, siendo una realidad física presente en cada miembro, *no es una realidad independiente de*

los individuos que "flote" por encima de ellos. El esquema replicativo, si bien constituye a los individuos como tales y es en este sentido anterior a ellos, no existe, por otra parte, si no es *en y por los individuos*. No es posible, por tanto, considerar el carácter específico o genérico del hombre al margen de su carácter individual. La especie solamente existe en los individuos, pero recíprocamente, éstos solamente son tales en cuanto miembros de una especie, constituidos biológicamente según un código replicativo.

Sin embargo, esta consideración del carácter específico del hombre, aunque tiene el valor de alejarnos de los extremos individualistas y colectivistas, no es suficiente para aclararnos en qué consiste la *socialidad* humana, en qué consiste su carácter de "animal social." Todo ser vivo, y en especial todo animal, exceptuando las mutaciones inviables, pertenece a una especie. Pero no por ello es necesariamente un ser social. Hay animales como las hormigas, las abejas, los leones, los chimpancés, que organizan socialmente su vida. Pero hay otros, como los gatos, las águilas, que no llegan a formar "sociedades" estrictamente tales, sino que su vida colectiva no sobrepasa los límites familiares (reproducción y cría). Hay por así decirlo, especies o géneros animales verdaderamente "individualistas" en el sentido de carecer de "sociedad." No basta, por tanto, con apelar a la naturaleza para entender cabalmente la sociedad humana. Por mucho que el hombre pertenezca a una especie, esto no implica directamente la pertenencia a una sociedad, aunque sí es claro que la especie humana está entre las especies socialmente organizadas. Pero es necesario entonces explicar por qué.

La especie, aunque es fundamento de la sociedad, no siempre determina la existencia de la misma. Es más, por mucho que el hombre sea un ser no sólo genérico sino también social, esto no lo determina a organizar su vida de un modo individualista o colectivista, como bien lo muestran las muchas y diversas formas de sociedad humana a lo largo de la historia. Es menester, por tanto, estudiar no sólo el carácter específico del hombre, sino su dimensión estrictamente social.

En el fondo, los límites de una consideración meramente biológica de la especie son los límites de una versión meramente *natural* de la realidad, tal como venimos diciendo en temas anteriores. El hombre no es un simple producto de la naturaleza, determinado en todo por ella. Por el contrario, la apertura de la actividad humana transforma la naturaleza a la cual se enfrenta y también su propia naturaleza como especie. Ya hemos hablado de la importancia del trabajo en la hominización, esto es, en la autoconstitución de la especie humana como tal. Esta es la razón de la indeterminación de la sociedad humana: *la naturaleza no le impone al hombre una única forma de organización social,* sino que su praxis está abierta a muy diversos tipos de sociedad. Esto no quiere decir que el enfoque biológico sea inútil. Al contrario, lo que hemos dicho sobre la especie nos ayuda a entender mejor la misma praxis humana. Si no se puede hablar de naturaleza prescindiendo del hombre que la transforma, no basta con decir que es el "hombre" quien se haya constitutivamente imbricado con el mundo que transforma prácticamente: no se trata simplemente de una relación hombre-naturaleza, sino especie-naturaleza. Es la especie la que transforma el mundo mediante su praxis. Si queremos considerar la socialidad humana desde el punto de vista de su praxis abierta y creadora, hemos de tener muy en cuernta que esa codeterminación con el mundo natural no atañe a un hombre individual o abstracto, sino a la especie entera.

3.2. La constitución práctica de la sociedad humana

a) La división del trabajo. Desde esta praxis genérica podemos entender mejor en qué consiste lo propio de la sociedad humana. En una primera aproximación, podemos decir los siguiente: la sociedad consiste en una organización y estructuración de la actividad de la especie de un modo colectivo. Si atendemos a lo que sucede entre las especies animales en general, observaremos que la configuración social de su actividad ha sido condición necesaria para su supervivencia como especie. Animales tales como las abejas o los chimpancés han sido viables biológicamente gracias a la formación de grupos sociales. Sin esto, habrían desaparecido bajo la presión del medio ambiente adverso. Formar sociedades, en estos casos, significa la organización colectiva del intercambio con el medio ambiente mediante la formación de ciertas estructuras de relación en el interior del grupo. Es decir, por una parte, los distintos miembros del grupo social se relacionan con el medio y, por otra, se relacionan al mismo tiempo entre sí. En las especies sociales el intercambio del organismo con el medio no es igual en todos los individuos, sino que se halla socialmente organizado. Así, en una colonia de hormigas, por ejemplo, hallamos individuos encargados de la recolección de alimentos, otros encargados de la defensa, de la reproducción, etc. Esta *división social del trabajo* conlleva no sólo la especialización de tareas "técnicas," sino también la estructuración interna del grupo según jerarquías de mando, de acceso a la reproducción, de distribución del alimento, etc. Esto es algo perfectamente observable en otras agrupaciones sociales de mamíferos superiores.

El hombre se halla, indudablemente, entre estas especies sociales. Esto significa una organización social del trabajo en los dos sentidos arriba expuestos. Por una parte, un intercambio activo con el mundo natural en el cual surge y se desarrolla la sociedad humana. Por otra parte, una formación de estructuras fundamentales de relación entre los distintos miembros del grupo humano. La relación laboral del hombre en la naturaleza nunca es realizada por *Robinsones* aislados, sino por una sociedad en la cual hallamos un reparto y organización de las distintas funciones necesarias. Incluso las actividades más elementales de los grupos más primitivos, como pueden ser la caza o la recolección, serían impensables sin una división de tareas entre los cazadores (jerarquías de mando, etc.), y entre éstos y el grupo de mujeres encargados de las crías. Ahora bien, el perfeccionamiento de los medios técnicos destinados a la realización de la actividad laboral (mejores armas, utensilios para fabricarlas, instrumentos agrícolas, etc.) implica la necesidad de funciones cada vez más especializadas en el seno de la sociedad. Así aparecen los fabricantes de armas, los especialistas en la elaboración de las pieles, los trabajadores agrícolas, el comercio. El grado de especialización de las sociedades actuales es buena muestra de esta necesaria organización social de las relaciones del hombre con la naturaleza.

Sin embargo, esta organización y desarrollo de la división social del trabajo no depende únicamente del avance y perfeccionamiento de los medios técnicos que el hombre utiliza en su intercambio con el mundo natural. Cada forma de relacionarse con la naturaleza conlleva unas ciertas estructuras de relación interhumana. Así, por ejemplo, la organización social de la caza supone la determinación de una serie de roles de dirección, roles propios de los machos subordinados, de las hembras. Según estos roles, los distintos miembros del grupo se relacionan entre sí para el apareamiento, la cría y para la distribución de los productos del trabajo. Evidentemente, en cada etapa histórica de la humanidad, estas estructuras son

distintas: pensemos en los distintos modos de relación interhumana que se dan en una sociedad esclavista del siglo IV a. J.C. o en una sociedad capitalista moderna: los criterios de liderazgo, sometimiento y reparto de lo socialmente producido siguen esquemas muy diversos. En las sociedades modernas, las estructuras de relación vigentes tienen mucho que ver con las formas de *propiedad,* pues ellas son las que dicen fundamentalmente sobre el liderazgo y sobre la distribución de los beneficios socialmente producidos: la propiedad sobre los medios de producción es en este aspecto determinante.

Podemos decir, por lo tanto, que si la sociedad es una organización de la actividad humana en su intercambio con la naturaleza, esta organización tiene dos dimensiones fundamentales: las relaciones*técnicas* de los hombres con su medio y las relaciones sociales de los hombres entre sí. Ellas nos proporcionan la mayor parte de las claves para entender las estructuras de una sociedad, como veremos más adelante. Sin embargo, esta caracterización de la actividad social mediante la división social del trabajo, aunque necesaria e imprescindible, es todavía insuficiente.

En primer lugar, porque el trabajo, aun siendo una actividad capital para entender las distintas formaciones sociales, no es la única actividad que los hombres realizan en sociedad: piénsese en actividades como las políticas, revolucionarias, o en la amistad, el arte. Sin duda tienen mucho que ver con el trabajo que en su respectiva sociedad se realiza, pero no son estrictamente hablando actividades laborales. En segundo lugar, porque las dos dimensiones fundamentales según las cuales se organizan el trabajo (relación técnica con el medio y relación social con los demás miembros de la especie) son compartidas por el hombre con las demás especies sociales. No es suficiente hablar de una división social del trabajo, sino que hay que decir qué es lo específico de la división *humana del trabajo social.* Para ello hemos de preguntarnos más en concreto por lo específico de la sociedad humana.

b) Apertura de la socialidad humana. Una primera diferencia que hallamos al comparar las sociedades animales con las humanas, es sin duda la enorme*versatilidad* de estas últimas. Mientras la organización de la actividad social de las abejas o los leones sigue formas rígidas e invariables a lo largo de los siglos, las sociedades humanas presentan formas tremendamente diversas a lo largo de la historia. Mientras que, entre los animales, un cambio en la organización social solamente sucede cuando hay un salto evolutivo importante, los rasgos *naturales* de la especie humana permanecen iguales desde el hombre Cro-Magnon, a través de formaciones *sociales* enormemente distintas. Ciertamente, tanto entre los animales sociales como en el hombre encontramos una organización social del trabajo, pero la gran variabilidad de las sociedades humanas constituye un signo diferenciador de capital importancia. Pero, ¿a qué se deben estas notables diferencias entre la socialidad humana y la del resto de los animales?

La socialidad de todo animal consiste, como decíamos más arriba, en una organización colectiva de su actividad. En el *animal no humano,* esta organización consiste en un sistema genéricamente determinado de *estímulos y respuestas.* Es decir, el sentir estimúlico del animal, desde su misma naturaleza biológica, está preparado para dar respuestas adecuadas al medio en que vive. Pues bien, en los animales sociales lo que encontramos es que el sistema estimúlico de cada individuo está adaptado para dar respuestas de cáracter concernientes a la vida colectiva con otros miembros de su especie. El equipo instintual del animal y, por lo tanto, su actividad sentiente, está coordinado con la de otros congéneres

para la realización colectiva de determinadas acciones, como son la defensa mutua, la búsqueda del alimento, la caza, etc. Así, por ejemplo, una abeja ya tiene, *en su misma estructura biológica,* una "programación" sobre cuál va a ser su puesto en al panal, sobre el "lenguaje" con el cual se va a comunicar con sus compañeras, etc. Su sistema de estímulos y respuestas está socialmente configurado. Por eso, el medio del cual forma parte el animal es un *medio social* Esta adaptación social al medio, producida por la necesidad biológica de supervivencia, está inscrita indefectiblemente en la naturaleza misma de cada individuo de esa especie.

En la especie humana nos encontramos *también* con esta organización social de su actividad sentiente. El sentir humano está también preparado para su inserción en una sociedad, es decir, para su coordinación con el de otros miembros de la especie. Además, desde el momento de su nacimiento, cada individuo de la especie humana es sometido a un adiestramiento social. El aprendizaje de los nuevos miembros de la especie es justamente un aprendizaje en orden a la configuración social de su actividad. El individuo aprende cuáles son las respuestas socialmente admitidas ante determinadas situaciones, y va siendo instruido sobre cuál ha de ser el desarrollo general de su actividad dentro del grupo en que ha nacido. El hombre, como cualquier otro animal social, organiza colectivamente su actividad sentiente: son las necesidades del grupo las que determinan las conductas en las cuales el nuevo miembro será adiestrado en procesos de formación cada vez más largos, pero que encontramos tanto en las sociedades más atrasadas como en las más modernas.

Ahora bien, a poco que nos fijemos, nos encontramos con que en el hombre el aprendizaje tiene una importancia muchísimo mayor que en otras especies. El adiestramiento de cualquier mamífero no lleva más de unas pocas semanas: pronto interioriza biológicamente las formas de comportamiento del grupo. En cambio el aprendizaje humano demora una cantidad de años considerable. En el fondo, esto se debe al hecho de que, mientras el equipo instintual de los demás animales es muy rígido y, por tanto, está preparado para vivir en un solo tipo de sociedad, el sistema estimúlico-responsor del hombre es muchísimo más débil y está mucho más *indeterminado,* tal como hemos visto en capítulos anteriores. Justamente por esta indeterminación y la consiguiente posibilidad de aprendizaje muy diversos y dilatados, el hombre está preparado para poder vivir en sociedades tremendamente diversas, sin que haya apenas pautas generales dadas para todas las sociedades de todos los tiempos. Y lo que sucede es, como sabemos, que la sensoriedad del hombre, también del hombre socialmente organizado (que es el único conocido), es una sensoriedad *abierta.* La actividad sentiente del hombre es, desde su misma raíz, intelectiva, pues aprehende los estímulos como *reales.* Esto significa, justamente, como vimos, la posibilidad de introducir un enorme hiato entre los estímulos y las respuestas, inventando respuestas nuevas o simplemente no respondiendo.

Y esto es muy importante para entender la sociedad humana. Al animal, en cualquier caso, las respuestas ya le son dadas por su equipo biológico. En cambio el hombre, por la apertura de su sensoriedad, no se encuentra con un sistema de respuestas unívocamente determinado. Y tiene que *inventarlas.* Claro está, esta invención no es algo que el hombre realiza en cada momento, sino que consiste en una construcción social e histórica. Por su pertenencia a una determinada sociedad, el hombre aprende cuáles son las respuestas que debe dar a las distintas situaciones que se le presentarán a lo largo de su existencia. Toda cultura humana, con sus leyendas, sus mitos, sus creencias, su sabiduría, sus normas, su

religión, su moral, proporciona a cada individuo unas instrucciones determinadas sobre cuáles han de ser los comportamientos básicos en el ámbito del trabajo, de las relaciones con los demás, del descanso, de la amistad, de la reproducción, etc. La sociedad, en este sentido, sustituye en el hombre lo que la naturaleza no le proporciona. Si, según sus instintos, no está determinado, la sociedad se encarga de *institucionalizar* de un modo concreto cuáles han de ser sus comportamientos como miembro del grupo.

En esta perspectiva, cobra una importancia fundamental la *socialización*. Ciertamente, el que el hombre sea social, y el que lo sea de una manera humana, es algo que está dado por su estructura física, y en concreto por la apertura de su sensoriedad. Pero el que su socialidad se estructure de una forma u otra, esto depende de los procesos de socialización a los cuales es sometido el individuo. El hombre puede pertenecer, en principio, a sociedades enormemente diversas, dada su inespecialización biológica. El que, de hecho, pertenezca a una u otra, depende de los procesos de socialización a los cuales ha sido sometido. De este modo, la socialización del hombre puede cobrar formas muy diversas según haya experimentado, por ejemplo, la socialización en una horda prehistórica o en una sociedad feudal.

Pero aún hay más: dada la apertura de la actividad sentiente del hombre, éste puede ser socializado incluso en sociedades no humanas: es el caso, por ejemplo, de los niños adoptados por lobos, gacelas, que son socializados según hábitos y estructuras sociales de tales grupos animales. Lo que sucede entonces es que se pierde el carácter *humano* de estos individuos: ya no llegarían a pararse en postura erguida, ni a hablar. Y lo que esto significa es que *la humanidad,* en este sentido, *se recibe por socialización,* por aprendizaje en una comunidad humana. *Sin socialización no hay humanización,* pues el hombre no socializado nunca llegará a organizar de un modo humano su actividad sentiente.

Esta apertura de la socialidad humana explica el hecho, ya mencionado, de la variabilidad de las formaciones sociales humanas frente a la monótona estabilidad de las sociedades animales. Y ello es muy importante para conceptuar correctamente la praxis humana. Si las sociedades se transforman a lo largo de la historia, ello es en virtud de la actividad humana, abierta al mundo. El hombre no se enfrenta a la naturaleza en virtud de un equipo instintual ya naturalmente determinado y adaptado a un medio sino que, más allá de toda adaptación, puede realizar transformaciones de la naturaleza de un modo indefinido, no porque se lo dicten sus instintos biológicos, sino de un modo finalista, por el simple propósito de vivir mejor. Y esto significa un continuo progreso técnico en el instrumental con que el hombre se enfrenta laboralmente a la naturaleza, con las consiguientes transformaciones en la división social del trabajo. Pero, además, esta apertura de la praxis del hombre significa también la posibilidad de dirigir sus iniciativas innovadoras no sólo hacia el instrumental técnico, sino también hacia las distintas formas de estructurarse las relaciones de los hombres entre sí. El hombre puede proponerse, y, de hecho, se lo ha propuesto repetidamente en la historia, con mayor o menor éxito, las transformaciones de las estructuras sociales. La actividad humana transformadora del mundo, justamente por su apertura, tiene un carácter no sólo productivo y técnico, sino también social y político, como veremos.

c) La realidad de la sociedad humana. Una vez llegados a este punto, podemos preguntarnos qué es la sociedad como realidad, desde el punto de vista de la tesis que hemos denominado "socialista." Pues bien, si la sociedad es la organización colectiva de la

actividad sentiente de los individuos, hay que comenzar por señalar las insuficiencias tanto de la concepción individualista como de la colectivista. Frente al individualismo, se hace claro que la sociedad es más que un mero conjunto o una mera unión de individuos aislados e independientes que un buen día deciden formar una sociedad. En realidad, como vimos, los individuos solamente son individuos *humanos* en la medida en que son socializados, esto es, en la medida en que, independientemente de sus voluntades, son formados e incorporados a los modos de actuar, de sentir y de pensar de una sociedad humana concreta. No hay, por tanto, individuos sin sociedad, y en este sentido es absurdo pretender una anterioridad de lo individual sobre lo social: la individualización humana es un proceso que solamente puede ocurrir en una sociedad. Ahora bien, todo esto no significa que la sociedad sea una especie de cosa o de "espíritu" situado por encima de los individuos e independiente de ellos: frente al colectivismo hay que sostener que la sociedad humana solamente existe *en* los individuos. La sociedad se constituye mediante la organización práctica de la actividad sentiente de cada miembro de la misma, por una serie de procesos de aprendizaje y de socialización. Por ello, sin individuos no habría sociedad, y esta es la razón de que, si bien la sociedad constituye a los individuos como tales, éstos, recíprocamente, tienen una cierta capacidad de determinar a la sociedad, pues ésta se constituye a partir de ellos.

En realidad, desde el punto de vista de la tesis socialista, lo que hay que sostener es la existencia de una *dialéctica* entre individuos y sociedad. Individualismo y colectivismo toman un solo polo de la relación (los individuos constituyen la sociedad o la sociedad constituye a los individuos) y lo afirman unilateralmente a costa del otro. Si se quieren entender correctamente muchos de los conflictos sociales de nuestro tiempo, es menester no perder de vista ninguno de los dos aspectos: muchas conductas individuales tienen que ser achacadas a las estructuras sociales, pues problemas como la miseria, la criminalidad, la injusticia, y la violencia, no se pueden explicar como mero fruto de decisiones voluntarias y particulares, sino que tienen una raíz en las estructuras concretas de la sociedad en que vivimos. Pero, al mismo tiempo, si queremos pensar con realismo las posibles soluciones a tales conflictos, no se puede perder de vista la responsabilidad individual: dentro de ciertos límites que habrá que descubrir en cada momento, los miembros de una sociedad disfrutan de una cierta capacidad para influir, modificar y transformar las estructuras en las cuales se hallan inmersos. El problema del individualismo y del colectivismo es que son ciegos para uno de los dos aspectos, imprescindibles, de la cuestión.

Desde un punto de vista filosófico, lo que hay que subrayar es que tanto el individualismo como el colectivismo tienen una concepción *sustancialista* y *cosista* de la realidad. Para ellos, realidad es siempre "cosa," sustancia individual y concreta. Entonces, o bien dicen que la única realidad son los individuos (es la idea de Locke); o bien sostienen que la verdadera realidad es "la" sociedad, convirtiendo a ésta en una especie de sustancia o cosa de la cual los individuos no serían más que sus partes o sus manifestaciones concretas (es la tesis de Hegel y de la sociología positivista). Pero, en realidad, no hay por qué identificar realidad con "cosa" o con sustancia. Hay muchas realidades que no son precisamente cosas ni sustancias. La sociedad es una de ellas. Y es que realidad, como vimos, es más bien *estructura* (Capítulo 4), y no sustancia. Por eso la sociedad es una realidad, pues consiste, como hemos visto, en una estructuración colectiva de la actividad sentiente de cada individuo. Como "cosas" no hay más que los individuos concretos. Pero

eso no quiere decir que la sociedad tenga una realidad en cierto modo superior a cada individuo: se trata de estructuras sociales, que no existirían sin los individuos, y que no son cosas ni sustancias, pero que están perfectamente dotadas de realidad. Las estructuras sociales, no siendo cosas, son en cierto modo tan reales como las piedras o los astros. Y por eso se imponen muchas veces inexorablemente a los individuos. (Véase 6.4.)

Pues bien, si la sociedad consiste en una estructura o sistema de estructuras, hemos de preguntarnos ahora, más concretamente, cuáles son esas estructuras sociales fundamentales y cuáles son las relaciones que se dan entre ellas. Es el tema del siguiente apartado.

4. Las estructuras de la actividad social

Decimos que la sociedad, en cuanto estructura o sistema, tiene tanta realidad como los astros o como las piedras. Sin embargo, entre la estructura de los astros y la de las sociedades hay diferencias radicales. En el primer caso, se trata de una estructura de notas físico-químicas, vertidas constitutivamente unas a otras. En la estructura de una cosa material cualquiera, cada nota está sistemáticamente vinculada a las demás, formando una unidad sistemática estricta. En el caso de las sociedades, que no son "cosas," tenemos otro tipo de estructura: no se trata de un sistema de notas físico-químicas, sino de una estructura o sistema de *actividades humanas*.

Según la concepción individualista de la sociedad, nunca habría un sistema o una estructura de actividades, sino un mero conjunto. Se trataría simplemente de una multiplicidad de actividades individuales, independientes unas de otras, que todo lo más se pondrían de acuerdo para vivir de un modo colectivo. Pero esto, como sabemos, no es así. La actividad humana está estructurada socialmente desde el nacimiento mismo de cada nuevo miembro de la sociedad. Por esto, no decidimos ser sociales, sino que lo somos en la misma medida en que somos humanos, en que hemos sido socializados humanamente en una sociedad concreta. Y en esta sociedad la actividad de cada miembro está vinculada sistemáticamente a la actividad de todos los demás. La división social del trabajo humano expresa este hecho de un modo inequívoco: la actividad laboral de cada individuo solamente tiene sentido en cuanto organizada socialmente en un determinado sistema de producción. La actividad de cada individuo está vinculada a todas las demás, que la determinan y la complementan. Dicho en otros términos, cada actividad es *actividad-de* las otras, no hay actividades individuales independientes, sino una estructura social de actividades, vinculadas sistemáticamente entre sí. La actividad de cada individuo solamente se puede entender a cabalidad desde su vinculación con el resto de las actividades de la sociedad. Por ello, no hay una mera pluralidad de actividades individuales sino, en cierto modo, una actividad *unitaria*: la actividad de la sociedad como estructura.

Esta actividad unitaria, como hemos visto, tiene dos *dimensiones fundamentales*: una que consiste en la interacción de los hombres con la naturaleza y otra que relaciona a los hombres entre sí. En toda sociedad humana encontramos, estructuradas de diversos modos, estas dos direcciones fundamentales de toda actividad humana. Ahora bien, la pregunta que nos hacemos en este apartado es más concreta: se trata ahora de decir cómo se organizan, cómo se estructuran en concreto estas dos dimensiones. ¿Cuáles son los elementos fun-

damentales, sistemáticamente vinculados unos a otros, que integran la actividad de una sociedad? Evidentemente, habría una primera respuesta, que consistió en decir que la estructura de la sociedad consiste en la unidad sistemática de cada una de las actividades individuales realizada por sus miembros. Y es claro que esto es así, como venimos señalando: sociedad significa justamente esta integración orgánica de las distintas actividades humanas. Sin embargo, esto no nos aclara mucho, pues nada nos dice sobre los elementos fundamentales de la estructura social. Y es que, además de cada una de las notas elementales que constituyen la estructura o sistema social total, se puede hablar en ella de diversos *subsistemas*, estructuralmente vinculados.

Ya lo vimos al hablar del hombre. Este consiste, decíamos, en una estructura unitaria de notas muy diversas: notas físicas, biológicas, psíquicas, vinculadas sistemáticamente unas a otras. Pero veíamos que, en esta vinculación sistemática de *todas* las notas entre sí, se podían distinguir dos subsistemas fundamentales, en virtud de sus respectivas afinidades y autonomía relativa: el subsistema de las notas orgánicas y el subsistema de las notas psíquicas. Lo que distingue a un subsistema del sistema unitario total, decíamos, es que cada uno de ellos no tiene sustantividad por sí mismo, sino solamente en versión estructural al otro. Ni el sistema orgánico es sustantivo sin el psíquico ni viceversa. Solamente el hombre entero tiene sustantividad. Pues bien, en una sociedad se puede hablar de varios subsistemas, es decir, de varias sistematizaciones de notas afines o semejantes que solamente tienen sustantividad dentro del sistema social completo. En los subsistemas hay ya un inicio de sistematización, pero ésta solamente es plena cuando se integra en el conjunto de la estructura completa, con los demás subsistemas.

4.1. Subsistema económico

Un primer subsistema de suma importancia es el que podemos denominar económico. En él podemos englobar todas las actividades humanas, socialmente organizadas, que están destinadas a la producción de bienes de utilidad y a su *distribución*. Es decir, son consideradas actividades económicas todas las actividades humanas implicadas en el proceso de producción, que va desde los objetos tal como se hallan en la naturaleza, en su estado bruto, hasta el resultado final del mismo, el producto acabado, dotado de un cierto valor de uso por poder ser utilizado para satisfacer una determinada necesidad humana. Momentos de suma importancia en este proceso de producción son las fuerzas humanas invertidas en él (fuerzas físicas y espirituales), y el conjunto de los medios e instrumentos técnicos empleados.

En segundo lugar, son actividades económicas todas las relacionadas con la distribución de estos bienes entre los distintos miembros de la sociedad, según una serie de criterios concretos. El mercado, las relaciones laborales entre obreros y patronos, el comercio nacional e internacional son aspectos muy importantes en la estructuración concreta de la distribución de los bienes producidos. Como vemos, en la actividad económica se concretan las dos dimensiones fundamentales de la vida social: la dimensión que atañe a la relación de los hombres con la naturaleza (producción) y la que concierne a la relación de los hombres entre sí (distribución).

Ahora bien, cuando decimos que un bien de utilidad es el producto en cuanto capacitado para satisfacer una cierta necesidad humana, es decir, dotado de un valor de uso, es menester comprender estas expresiones correctamente. Las necesidades humanas que la

actividad económica busca satisfacer no son, en principio, unas supuestas necesidades eternas de *toda* naturaleza humana, sino más bien unas necesidades socialmente estructuradas. Muchas sociedades no pueden satisfacer ni siquiera las necesidades fisiológicas mínimas de alimento de todos sus miembros. Es más, el que una determinada necesidad fisiológica sea una necesidad *económica* depende, por una parte, de la capacidad técnica que tenga un determinado sistema económico para producir una cantidad suficiente de los bienes que satisfacen esa necesidad.

Y, por otra parte, de los criterios de distribución vigentes: la necesidad de asistencia médica de un esclavo no es, por ejemplo, relevante en una sociedad antigua, a menos que su amo esté económicamente interesado en la supervivencia física del siervo. Igualmente, el hambre o la carencia de medicinas no son económicamente relevantes si quien las padece no tiene, en una sociedad capitalista, capacidad monetaria para adquirir esos bienes en el mercado. Son las estructuras sociales, por tanto, las que deciden sobre la relevancia o irrelevancia de determinadas necesidades, pudiendo éstas incluso buscar la creación de necesidades nuevas, artificiales, para incrementar la producción y los beneficios, como sucede en las sociedades de consumo. Es menester, por tanto, atender más concretamente a los elementos básicos del sistema económico para ver cómo en él se determina y se articula el sistema de las necesidades humanas.

En todo subsistema económico de una sociedad encontramos dos componentes fundamentales: las llamadas *fuerzas productivas* y las correspondientes *relaciones de producción*. Las fuerzas productivas están integradas, en primer lugar, por la fuerza de trabajo de los individuos activos en la producción, es decir, los productores; por los medios técnicos de producción. La fuerza de trabajo equivale a la energía humana empleada en el proceso productivo, tanto en sus aspectos físicos como espirituales. La fuerza de trabajo necesita de una mantenimiento físico (alimento, vivienda, vestido), que varía en cada sociedad concreta, y también de una formación intelectual, que va desde el conocimiento de algunas técnicas rudimentarias hasta la preparación más compleja en algunas ramas de la producción. En segundo lugar, forman parte de las fuerzas productivas los medios técnicos de producción, que van desde el hacha de sílex más rudimentaria hasta la moderna maquinaria instalada en una fábrica. Las fuerzas productivas, como unidad de fuerza de trabajo y medios de producción, determinan el grado de dominio y control del hombre sobre la naturaleza. La relación práctica del hombre con el mundo, de la que venimos hablando hasta aquí, tiene en las fuerzas de producción muchas de sus claves.

Las *relaciones de producción* son un conjunto de instituciones y de mecanismos sociales que sirven para combinar la fuerza de trabajo disponible con los medios técnicos de producción en una sociedad concreta. Así, por ejemplo, la esclavitud de los africanos en el siglo XIX en Estados Unidos era un modo concreto de organizar la relación entre las fuerzas de trabajo (escasas) y los medios técnicos (aún primitivos en la agricultura) destinados a la explotación de grandes extensiones agrarias. Igualmente, en las sociedades capitalistas, el sistema de propiedad de unos individuos determinados (los capitalistas) sobre los medios de producción, unido a la competencia en el mercado, es el mecanismo que sirve para organizar la fuerza de trabajo disponible (los obreros) en los distintos medios de producción. El trabajador, el tener que vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral, es reclutado para una determinada rama de la producción en función de los intereses económicos del momento.

Las relaciones de producción, además de combinar las fuerzas de trabajo con los medios de producción, determinan también la *distribución* de la riqueza producida socialmente. Así, por ejemplo, en las sociedades capitalistas, la propiedad privada sobre los medios de producción, unida al mercado, determina quiénes y en qué medida se han de beneficiar de lo producido. Los obreros reciben el mínimo necesario para que se mantengan sus energías físicas y una cierta capacidad de compra para que no decaiga la producción (en el caso de que está se pretenda vender en el interior de la sociedad y no exportar al extranjero), mientras que los propietarios de los medios de producción reciben el resto. Evidentemente, en la medida en que aparecen "clases medias" destinadas a completar la organización del proceso productivo (maestros para adiestrar técnicamente a los productores, administradores de todo tipo, encargados de la salud para reponer la energía física gastada) el proceso de distribución se complejiza en alguna medida. Finalmente, además de organizar la producción y de distribuir sus productos, las relaciones de producción determinan también el reparto de poder en el conjunto de la sociedad, con todas las implicaciones políticas que esto tiene: es impensable, por ejemplo, una sociedad capitalista en la cual, sea con los medios que sea (democracia, dictadura), los propietarios de los medios de producción no dispongan últimamente de *poder* sobre el conjunto de la sociedad.

Las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción están, como hemos visto, estructuralmente vinculadas. No se desarrollan independientemente unas de las otras, sino que forman una unidad sistemática. Cierta disposición de fuerza de trabajo y cierta disposición de medios técnicos de producción determinó, por ejemplo, la necesidad de introducir la esclavitud en América del Norte en el siglo XIX. La industrialización progresiva, es decir, el desarrollo de los medios técnicos, pronto va a convertir esas relaciones de producción en innecesarias e incluso en contraproducentes: la esclavitud será eliminada. Del mismo modo, unas determinadas relaciones de producción determinan el mayor o menor avance de las fuerzas productivas. Así, por ejemplo, en las sociedades capitalistas, la necesidad de aumentar los beneficios del capitalista de un modo continuo, implica la búsqueda constante, por parte de éste, de los medios técnicos que contribuyan al aumento de la productividad, resultando así un avance continuo de las fuerzas productivas. En otras ocasiones, el temor a los perjuicios económicos que puede acarrear una innovación técnica para los propietarios de medios técnicos atrasados, puede determinar la no aplicación de determinadas innovaciones técnicas. Se puede hablar, por tanto, de una *interacción* dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, en la cual se da una co-determinación estricta entre unas y otras: las fuerzas productivas determinan unas ciertas relaciones de producción, pero éstas, a su vez determinan el avance o estancamiento de las primeras.

Esta estructuración concreta de fuerzas productivas y medios de producción conoce, a lo largo de la historia diversas fases caracterizadas por unas pautas generales de organización social: son los denominados *modos de producción*. En un modo de producción, una determinada disposición de fuerzas productivas se combina con unas relaciones concretas de producción. Así se puede hablar, por ejemplo, de modo de producción esclavista, feudal, capitalista y socialista. Estos modos de producción no solamente se caracterizan por unas ciertas relaciones sociales (propiedad de unos hombres sobre otros, propiedad privada de los medios de producción, propiedad social de los mismos), sino también por un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas: sin él, por ejemplo, sería

inconcebible el paso de una sociedad feudal a una capitalista. Lo que el hombre puede hacer en su sociedad, no sólo desde el punto de vista económico, sino también social y político depende, en buena medida, del modo de producción en el cual se halla inmerso.

Ahora bien, el modo de producción o el subsistema económico concreto de una sociedad *no es en modo alguno algo sustantivo,* como a veces se pretende. La "economía" como algo en sí, separado de otros aspectos de la actividad humana, no existe. El subsistema económico es eso, un *subsistema,* no la sociedad entera. Y sin otros subsistemas es perfectamente inviable. Como vimos, el avance de las fuerzas productivas depende, en buena medida, de las innovaciones científicas aplicadas técnicamente y de la formación necesaria para el adiestramiento de la fuerza de trabajo. Todo ello hace sospechar que no se puede pensar la economía al margen del estado general de las ciencias. Del mismo modo, las relaciones de producción necesitaban, como vimos, de instituciones y mecanismos de control sobre la fuerza de trabajo y sobre los medios de producción. Esto nos remite, indudablemente, al ámbito de instituciones sociales no directamente económicas (sistema jurídico, Estado) que, sin embargo, son necesarias para el funcionamiento mismo del subsistema del que nos hemos ocupado. ¿Cuáles son, entonces, los subsistemas complementarios del económico, que éste *estructuralmente* necesita?

4.2. Subsistema socio-político

Como hemos visto arriba, la estructuración de unas determinadas relaciones de producción necesita de una serie de instituciones sociales de control y distribución. Instituciones como la propiedad privada, el mercado capitalista, la esclavitud, sirven para articular las relaciones entre las fuerzas productivas y los medios técnicos de producción. Sin embargo, a poco que analicemos las estructuras de cualquier sociedad, nos daremos cuenta de que hay instituciones que, a primera vista, no cumplen una función económica directa y cuya relación con un determinado modo de producción no es mecánica. Así, una institución como es el matrimonio, aunque tiene sin duda dimensiones económicas, no parece que cumpla una función inmediata en la organización económica de la sociedad. Es más, se trata de una institución que hallamos en modos de producción esclavistas, feudales, capitalistas y socialistas, con pocas variantes. Lo mismo podemos decir de otras instituciones sociales como lo son las iglesias, las asociaciones deportivas, los grupos de artistas e intelectuales. Se trata de instituciones que, por más que cumplan importantes funciones en la organización de la sociedad, no tienen, de modo directo, un significado económico.

Para entender esto correctamente hemos de comenzar por preguntarnos qué es una *institución,* sea o no económica. Hemos visto anteriormente cómo la actividad social de los hombres es una actividad *abierta,* que conoce formas muy diversas de estructuración a lo largo de la historia. Sin embargo, esta apertura no significa que el hombre pueda estar todos los días inventándose los modos adecuados de vivir en sociedad. Al contrario, la sociedad concreta en la cual nacemos nos proporciona una serie de formas de comportamiento que nos alivia de la carga de determinar, desde cero, en cada momento, qué hemos de hacer. No puedo inventar todas las mañanas, por ejemplo, cómo voy a saludar a mi vecino, entre otras cosas porque mi vecino no entendería lo que quiero decir con un supuesto saludo nuevo cada día. Tiene que haber, por ello, unos modos de comportarse socialmente prefijados, que todos los miembros de la sociedad conozcan y puedan comprender. Así cada uno puede

tener expectativas recíprocas sobre el comportamiento de los demás, de tal modo que las acciones que todos realizan sean socialmente comprensibles. Los comportamientos se tipifican: hay un modo de saludar, por ejemplo, socialmente compartido, como puede ser el apretón de manos. Pues bien, la actividad humana, en cuanto organizada y tipificada socialmente, constituye las instituciones. El apretón de manos es, en este sentido, una institución social.

Las instituciones, para ser socialmente compartidas, van acompañadas de un sistema de normas: debes saludar a tus vecinos, debes devolver el saludo, etc. No hay institución sin normas, pues éstas formalizan y determinan los límites de la institución. Evidentemente, a cada norma va unida una *sanción* para los casos de incumplimiento: ésta puede ir desde el rechazo social o la sonrisa dirigida contra quien no saluda oportunamente hasta castigos físicos violentos contra quienes atentan contra instituciones fundamentales para una sociedad, como puede ser por ejemplo la propiedad privada en las economías capitalistas.

Las primeras instituciones que encontramos en toda sociedad son las costumbres, compartidas por prácticamente todos los miembros de la misma: se trata de modos de comportamiento que se transmiten por tradición (con frecuencia no escrita), y que nos indican cómo debemos saludar a los vecinos, cómo debemos casarnos y con quién (no todo miembro de la sociedad puede casarse con cualquiera), cómo debemos tratar a los amigos, a los enemigos, a los parientes, a los antepasados. Sin embargo, con la división social del trabajo y con la complejización de la sociedad, surgen dos tipos de tendencias: por una parte, aparecen cada vez más *instituciones especializadas,* destinadas a regular aspectos concretos de la actividad social, y que no atañen a todos los miembros del grupo. Hay instituciones que solamente afectan, por ejemplo, a los varones o a las mujeres. Hay instituciones vinculadas a la caza, a la pesca, al comercio. Hay instituciones que rigen la educación y la formación de los nuevos miembros de la sociedad. Hay instituciones que regulan el comportamiento de los especialistas religiosos de un determinado grupo social. Hay instituciones de dirección y gobierno sobre el grupo. Surgen así las instituciones económicas, familiares, educativas, religiosas, políticas.

Una segunda tendencia, además de la especialización, pero inseparable de ella, es la *codificación:* las normas que definen una determinada institución se hacen más y más complejas, a la vez que las sanciones necesitan ser mejor definidas y reguladas. Aparecen entonces los códigos de leyes, los tribunales y los poderes públicos (normalmente armados) encargados de darles cumplimiento: se trata de las *instituciones jurídicas,* de suma importancia en cualquier sociedad moderna.

Aquí nos interesan especialmente las instituciones políticas y, en concreto, el *Estado.* En toda sociedad hay un grupo o grupos que ejercen de algún modo el *poder coactivo.* Se trata de una institución o conjunto de instituciones que disponen de los medios adecuados para dirigir el comportamiento de los miembros de la sociedad, vigilando, si es preciso mediante la violencia, el cumplimiento de las normas consideradas como fundamentales por esa sociedad. En las primeras sociedades, el ejercicio del poder coactivo es ejercido legítimamente por un número muy elevado de personas y de instituciones. Así, por ejemplo se considera que, para determinadas afrentas, es el individuo afrentado mismo o su familia quien ha de sancionar al culpable de la infracción que le ha perjudicado. Sin embargo, la venganza personal tiene muchos inconvenientes, entre otros la falta de medida y el peligro de convertirse en un proceso de revanchas interminables. Por eso, en las sociedades más

complejas, el ejercicio de la violencia coactiva con el fin de mantener el orden institucional se va concentrando en pocas instituciones. Son los jefes políticos de la sociedad, o los líderes religiosos, o los caudillos guerreros los que se atribuyen un cierto monopolio en el ejercicio de la violencia. De este modo, se prohíbe la venganza personal, el "tomarse la justicia por su mano:" solamente unas instituciones determinadas serán las que habrán de decidir si realmente ha habido una infracción de las normas y sólo ellas podrán ejercer la violencia para defender el orden normativo. De hecho, la tendencia histórica conduce a la aparición de una institución, muy compleja internamente, que reclama para sí el monopolio exclusivo del poder coactivo: el Estado.

El Estado surge, en sentido propio, cuando la dirección política de una sociedad entiende que sólo ella, y no otras instituciones (grupos militares, aristocráticos, instituciones religiosas) puede ejercer la violencia legítimamente. Para ello, tiene que lograr el control de los grupos susceptibles de actuar violentamente (suspensión de los ejércitos privados de los señores feudales, supresión de las bandas paramilitares, formación de ejércitos nacionales sometidos al mando político de la sociedad). Y tiene que llevar a cabo, también, la unificación de los criterios normativos, suprimiendo o unificando de algún modo los códigos legales de los distintos grupos e instituciones y creando un sistema unitario de normas (códigos nacionales) y de tribunales, sometidos últimamente al poder político. De este modo, la definición de las normas y la ejecución de las sanciones queda sometida a un único centro de decisión, que es lo que denominamos Estado. Así queda definido el ámbito de lo político en las sociedades modernas: se denominan actividades políticas aquéllas que son ejecutadas o tienen que ver con esa institución llamada Estado: una venganza personal no es, en principio, una actividad política, pero sí lo es una ejecución sumaria decretada por un tribunal. Del mismo modo todas las actividades relacionadas con la disputa del poder del Estado, ya sea de forma pacífica o violenta, son actividades políticas.

Ahora bien, para entender correctamente lo que es el Estado es menester preguntarse por las razones de su origen, esto es, por las funciones sociales que se le atribuyeron a semejante institución. Puede decirse que el Estado surge para cumplir dos tareas fundamentales: en primer lugar, la tarea de *regular* la sociedad. En la medida en que una sociedad se complejiza en virtud de la división social del trabajo es necesario unificar los centros de decisión y de control. Una economía que supera los límites estrechos de, por ejemplo, un señorío feudal, necesita también que la organización social del poder supere esos límites, formando por ejemplo estados nacionales. Del mismo modo, la internalización de las relaciones económicas y, con ello, de la división social del trabajo, necesita cada vez más de organismos internacionales de control y de decisión. Sería un caos, por ejemplo, que una división compleja del trabajo social, como la que se da en las sociedades modernas, conviviera con formas de poder tan limitadas como las que se dan en el mundo feudal. La universalización de las relaciones humanas conlleva, por tanto, la unificación de los sistemas normativos y de control. Sin esta unificación, sería imposible una organización eficiente y funcional de las sociedades contemporáneas.

Además de estas funciones de regulación y organización, el Estado cumple tareas netamente *represivas*. Una institución que monopoliza el poder coactivo es el instrumento más adecuado para el mantenimiento de un orden económico y social determinado. Evidentemente, son las clases y grupos sociales favorecidos con unas determinadas relaciones

sociales de producción los interesados en su mantenimiento y, por tanto, los interesados también en disponer de un mecanismo eficiente de control y de represión como es el Estado. Por el contrario, son las clases y grupos perjudicados por unas determinadas relaciones de producción los que han de ser sometidos a un control estricto por parte del Estado. Ellos son los destinatarios principales de la violencia cuyo ejercicio el Estado pretende monopolizar. Pudiera llegar el caso de que, al superarse los antagonismos de clase con el establecimiento de unas relaciones sociales más justas, estas funciones represivas se hicieran innecesarias. Con ello desaparecería, no el Estado, sino un aspecto fundamental del mismo, el más directamente violento. Pero seguiría siendo socialmente necesaria una institución que unifique los criterios normativos y que disponga del suficiente poder como para hacerlos efectivos: seguiría siendo necesaria la función reguladora y organizadora del Estado.

Lo que aquí venimos diciendo sobre las instituciones y el poder coactivo necesario para su mantenimiento podría llevarnos a creer que las instituciones se mantienen únicamente gracias a la violencia. Y esto no es así más que en las situaciones de crisis social grave. De hecho, en la medida en que en una determinada sociedad se ha logrado un cierto grado de estabilidad (siempre precaria mientras haya divisiones económicas radicales entre sus miembros), el sistema de instituciones no se mantiene fundamentalmente por la violencia, sino mediante el *consenso*. No se trata de ejercer la coacción, sino de lograr el *convencimiento* de todos los miembros de la sociedad sobre la bondad de las estructuras vigentes. Una sociedad esclavista, por ejemplo, funcionará bien en la medida en que todos —amos y esclavos— estén convencidos de que lo son "por naturaleza" o porque los dioses lo han querido así: a los esclavos no les queda más que la resignación y a los amos el disfrute de su privilegio natural o divino. El consenso hace innecesario el recurso constante a la represión violenta. Solamente el convencimiento de los esclavos sobre su derecho a la igualdad (gracias, por ejemplo, a una nueva religión que convierte a todos los hombres en hermanos) rompe el consenso vigente y hace más necesaria la represión violenta (sobre todo, contra los que representan o aceptan esa nueva visión de las cosas). Todo ello nos hace pensar que, para comprender correctamente los dos subsistemas precedentes, hemos de hacer referencia a un tercero: el llamado *subsistema cultural e ideológico*, responsable de la *creación de consenso*.

4.3. Subsistema cultural-ideológico

El subsistema ideológico engloba, en una determinada sociedad, al conjunto de actividades teóricas que se ocupan de hacer comprensible y racional todo el conjunto de la praxis social. En primer lugar, como ya vimos más arriba, una sociedad tiene que hacer comprensible y aceptable el hecho de que, por ejemplo, existan en ella determinadas divisiones sociales entre amos y esclavos, señores y siervos, capitalistas y obreros. Para lograr esto, se necesita de una serie de especialistas teóricos, dedicados más o menos exclusivamente a la creación de las *ideologías* que han de legitimar las instituciones concretas de una sociedad. Así, por ejemplo, las sociedades antiguas disponían de sacerdotes, que eran los encargados de explicar y justificar el origen divino del poder, y la superioridad de los amos sobre los esclavos. También importantes filósofos, como Aristóteles, se ocuparon en la antigüedad de legitimar la esclavitud como institución natural y, por lo tanto, aceptable.

Denominaremos ideología a un conjunto de saberes y conocimientos destinados a la

legitimación de un orden social concreto, e *ideólogos* a aquellos especialistas teóricos que, en virtud de la división social del trabajo, han sido encargados de elaborar y de defender las ideologías. Estos tienen que hacer comprensible y aceptable el conjunto de las instituciones sociales y, además, su propia función ideológica en una determinada sociedad: el ideólogo tiene que presentar su propia tarea como importante, necesaria e, incluso, como superior.

Pero el subsistema cultural e ideológico no se limita a la legitimación del orden institucional. Existe un segundo tipo de actividades teóricas cuya importancia es de primera magnitud: se trata de las actividades *científico-técnicas*. Toda sociedad necesita de especialistas teóricos que puedan hacer comprensibles y dirigir el dominio humano sobre el mundo natural. Toda actividad económica, como vimos más arriba, necesita de una serie de medios técnicos que van desde el hacha primitiva hasta la industria moderna. En otros términos, necesita de una serie de individuos o de conjuntos complejos de individuos (laboratorios, escuelas, universidades) dedicados a la creación y mantenimiento de la técnica de la cual una sociedad determinada disfruta. La ciencia humana, con su perfeccionamiento y progreso incesantes, no es una actividad pura y neutral, ejercida en la nubes o en la intimidad de la cabeza del sabio. Toda actividad científica tiene inserción en la sociedad en la cual es ejercida y se halla al servicio, directo o indirecto, del avance técnico y, por tanto, económico. La mayor parte de los avances científicos ha surgido en función de imperativos técnicos. Es más, la actividad teórica de los científicos y técnicos nunca está aislada, sino que es promovida y subvencionada por grupos sociales interesados en el desarrollo económico, fundamentalmente por aquellos que ocupan una función de dirección en la economía.

Desde este punto de vista, podemos denominar *cultura* al conjunto de elaboraciones teóricas destinadas, tanto al ordenamiento y racionalización del dominio humano sobre la naturaleza (ciencia y técnica) como a la legitimación del orden social y político vigente. Evidentemente, *técnica* e *ideología* no son dos actividades paralelas e independientes, sino que están estructuralmente vinculadas. Como hemos visto, hay una relación muy directa entre los medios técnicos de los cuales se dispone y las relaciones de producción vigentes. Tiene que haber, por tanto, también, una relación muy directa entre la teoría que organiza la vida económica y técnica de los hombres y la teoría que organiza sus relaciones sociales. Muchas veces, los especialistas teóricos que se ocupan del desarrollo y perfeccionamiento de la ciencia y de la técnica son también los encargados de legitimar al orden social.

Por otra parte, un determinado estadio en el progreso de las ciencias y de las técnicas no permite cualquier tipo de ideología. En una sociedad primitiva, es posible legitimar el orden social y político como un orden "natural." Pero el conocimiento progresivo de la naturaleza por los científicos vuelve estas pretensiones más difíciles: no se ve tan claro que la naturaleza diga nada sobre el orden social. Ello determina, por lo tanto, la necesidad de otro tipo de legitimación. En muchas sociedades actuales, la legitimación del orden institucional, social y político corre a cargo de la misma ciencia y técnica: lo que se quiere justificar se presenta como más "científico." Las posiciones de privilegio y de dirección de unos sobre otros se legitiman desde la mayor cantidad de conocimientos científicos y técnicos que se poseen: es la diferencia social que se proclama y justifica entre los "campesinos ignorantes" y los universitarios "científicos." Las clases dirigentes de hoy día, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, gustan de los estudios universitarios pues éstos,

aunque nunca vayan a ser ejercidos en el futuro, legitiman su posición de privilegio en la sociedad.

Todo esto es muy importante, pues nos pone en guardia frente a un error bastante extendido: no es solamente el mito, la superstición, la mentira, lo que sirve para legitimar el orden social, sino que conocimientos científicos y verdaderos pueden ser usados como *ideología*. La ideología no implica necesariamente falsedad: puede haber grandes verdades que hayan sido usadas como ideologías legitimadoras en determinados momentos históricos. El que la fe cristiana, por ejemplo, haya servido como ideología de determinados grupos sociales dominantes, sobre todo en el pasado, no significa que esa fe fuera falsa necesariamente. Del mismo modo, el que hoy la ciencia y la técnica sean utilizadas para legitimar el orden social vigente (el privilegiado es universitario, ingeniero) no quiere decir en absoluto que sean falsas. Incluso pensamientos críticos, como el marxista, pueden llegar, en ciertas sociedades, a ser utilizados como legitimación del privilegio de una casta dirigente. "Ideología" hace referencia a la función social de un saber o de una teoría, no a su verdad o falsedad. Lo propio de las ideologías es ser utilizadas por las clases y grupos sociales privilegiados en función de sus intereses, imponiéndose entonces a toda la sociedad, pero no el ser *siempre* necesariamente falsas.

4.4. La estructura social esencial

a) Unidad estructural. Hemos descrito hasta aquí los tres subsistemas fundamentales que definen la estructura social. Ahora bien, lo que es importante de mantener es la idea de que estamos ante una estructura unitaria, en la cual solamente de un modo *abstracto* podremos distinguir los tres subsistemas. En la realidad, lo que se ofrece siempre a nuestra aprehensión es la unidad de los tres momentos: no encontramos nunca una acción puramente "económica," "socio-política" o "ideológica," sino acciones concretas que envuelven siempre los tres aspectos o momentos. Una compra en el mercado, por ejemplo, no es un acto puramente económico, sino que envuelve ciertas dimensiones sociales (relación de clases), políticas (uso de moneda nacional acuñada por un Estado concreto), y culturales (conocimientos aritméticos mínimos, aceptación común de la moneda y del mercado como medio y ámbito de intercambio). Se trata siempre de una unidad primaria y radical, en la cual no cabe pensar la economía sin instituciones y sin ideologías, como tampoco hay instituciones sin una concreta organización económica e ideológica, o elaboraciones culturales sin apoyo económico y fundamento institucional. Cada uno de los tres subsistemas necesita estructuralmente de los demás, pues sus actividades, como sabemos, son *actividades-de* las otras. Todo acontecimiento social incluye, por tanto, los tres momentos, y un análisis social adecuado no puede nunca perder de vista a ninguno de ellos. Es imposible, si se quiere entender integralmente a una sociedad, querer estudiarla solamente desde el punto de vista cultural, político o económico, pues los tres se hallan en una unidad sistemática primaria que sólo de un modo abstracto puede ser ignorada.

Esta es la razón por la cual, cuando en una determinada sociedad se quiere analizar la *hegemonía* de un determinado grupo, se halla de hacer desde un triple perspectiva. Entendemos por hegemonía la capacidad de un grupo o clase social para controlar y dirigir en su provecho el conjunto de la actividad ejercida en una sociedad determinada. Así se puede hablar de la hegemonía de las clases aristocráticas en la sociedad feudal, de la hege-

monía de la clase burguesa en las sociedades capitalistas, o incluso de la hegemonía de los militares en un determinado momento histórico. Pues bien, esta hegemonía nunca es exclusivamente sociopolítica, económica o ideológica, sino las tres cosas a un tiempo. Es imposible, por ejemplo, la hegemonía política de la burguesía sin un control sobre los medios de producción (en este caso, mediante la propiedad privada) y sin una suficiente legitimación ideológica que la justifique y logre un consenso mínimo de todos los miembros de la sociedad. Se trata, siempre y en toda sociedad (exceptuando los momentos de crisis y de cambio radical), de una estructura unitaria de actividades, y no de estructuras independientes entre sí.

Por esto es importante caer en la cuenta de que, propiamente, no se puede hablar de una influencia de lo económico *sobre* lo institucional y político, o de una influencia de lo ideológico *sobre* lo socio-político, o de lo político *sobre* lo económico. No se trata nunca de actividades sustantivas que, existiendo por sí mismas con autosuficiencia, intervengan *después* sobre las demás. Tal modo de pensar es enormemente simplista y no capta adecuadamente lo que es una *estructura*. En realidad, toda actividad económica es siempre una actividad sociopolítica y una actividad ideológica, y toda actividad ideológica es también una actividad sociopolítica y también económica. Un hecho institucional, como es por ejemplo el saludo, es también un hecho "económico" (el subsistema económico determina a quiénes se saluda y cómo, según el puesto en la jerarquía social, quitándose el sombrero ante el patrono y tratando de "vos" a un subordinado) y un hecho ideológico (hay normas y "teorías" que explican y justifican este hecho). Igualmente, la actividad teórica más abstracta (una teoría física) es también una actividad económica (el científico es financiado por un grupo determinado) y una actividad institucional e incluso política (ocupa un lugar en la división del trabajo, justifica la existencia de determinadas instituciones). Por eso, insistimos, no hay influencia de un subsistema sobre otro, sino la *influencia*, en un momento histórico concreto, *de una situación económica, socio-política* e *ideológica* sobre otra situación *que es también económica, socio-política e ideológica.*

Esta unidad estructural de los tres subsistemas implica, entre otras cosas, lo siguiente: cada uno de los tres subsistemas está implicado en las dos dimensiones fundamentales de la praxis social humana, a las cuales ya nos hemos referido: el intercambio y dominio sobre la naturaleza y la relación de los hombres entre sí. En el momento *económico*, los hombres entran en contacto con la naturaleza a través de una serie de medios técnicos, y entran también en vinculaciones y subordinaciones recíprocas según sean las relaciones sociales de producción vigentes. Del mismo modo, el subsistema *institucional* y *político* (subsistema sociopolítico) está también implicado en las dos dimensiones. Hay, por una parte, instituciones que rigen el uso de los medios técnicos y que organizan las fuerzas productivas (horarios, costumbres laborales que indican, por ejemplo, cuándo debe comenzar la siembra y la cosecha). Una institución tan importante como el Estado surgió, según algunos historiadores, para organizar el regadío en determinados pueblos asiáticos. Hoy día, también el Estado está muy directamente implicado, tanto en las sociedades capitalistas como socialistas, en la organización de la reproducción en sus aspectos, no sólo sociales, sino también técnicos y científicos. Por otra parte, las instituciones sociales, evidentemente, relacionan a los hombres entre sí, estableciendo jerarquías. Por último, el subsistema *cultural e ideológico* cubre también ambas dimensiones: por una parte, los conocimientos orientados al dominio técnico sobre la naturaleza; por otra, las ideologías

dirigidas a organizar y justificar las relaciones humanas de una sociedad concreta. Dicho brevemente, las relaciones humanas con la naturaleza son relaciones económicas, sociopolíticas y cultural-ideológicas; y las relaciones de los hombres entre sí son relaciones también económicas, sociopolíticas e ideológicas.

b) El problema del elemento determinante. La unidad estructural de los tres subsistemas implica, como hemos visto, la imposibilidad de considerar hechos económicos "puros," hechos sociopolíticos e ideológicos "puros," pues en realidad se trata siempre de situaciones en las cuales se da la unidad sistemática de los tres elementos. No hay, insistimos, influencia de una realidad o situación económica, socio-política e ideológica sobre otra situación económica, sociopolítica e ideológica.

Sin embargo, esto no obsta para que, en determinadas situaciones, el protagonismo pueda recaer sobre alguno de los tres subsistemas: hay momentos en los que, estando siempre presentes los tres subsistemas, la *dominancia* le corresponde a uno de ellos. Hay situaciones fundamentalmente económicas, crisis que son ante todo políticas, o problemas que tienen un alto componente ideológico-cultural. Así, por ejemplo, no es posible entender la historia europea del siglo XIX sin tener en cuenta la dominancia de aspectos económicos en todo lo relativo a las transformaciones sociales que se produjeron con la revolución industrial. Pero, en ocasiones, la dominancia puede estar en otros momentos de la estructura: no es posible comprender muchas revoluciones sin la importancia que en su desarrollo tiene, no sólo lo económico, sino más bien lo político e ideológico.

Muchas veces, el triunfo de un movimiento popular no depende tanto de elementos económicos, sino más bien sociopolíticos. Y este triunfo puede determinar, a la larga, profundas transformaciones económicas. Una reforma agraria, por ejemplo, puede tener orígenes fundamentalmente políticos (ha llegado al poder un grupo reformista o revolucionario), pero puede acarrear transformaciones económicas importantes. Por eso, aunque se trata sin duda de la influencia de un cambio que es no sólo político, sino también económico e ideológico, sobre unas estructuras (las agrarias), que no son sólo económicas, sino también sociopolíticas e ideológicas, no cabe duda de que, en ese caso, la *dominancia* le ha correspondido a lo político sobre lo económico e ideológico.

En otros casos, puede haber situaciones y cambios donde la dominancia es cultural o ideológica: piénsese, por ejemplo, en los cambios sociales que acarrea la computación, o en la importancia de la teoría marxista para entender la mayor parte de las transformaciones políticas y sociales de nuestro tiempo. Pero, también en estos casos, hay que subrayar que, aunque uno de los subsistemas es el dominante, *toda la estructura* está implicada en esas transformaciones.

Ahora bien, la pregunta que, con frecuencia, se hacen los filósofos y teóricos sociales es la siguiente: aunque la *dominancia* pueda oscilar entre los tres subsistemas según la *coyuntura*, de tal forma que en ocasiones el momento dominante es el político, mientras que en otras lo es el económico o el cultural-ideológico, ¿no habrá, con todo, un elemento que sea el *determinante* último que nos permite entender todo lo que sucede en una sociedad? En realidad, se trata de una pregunta de suma importancia para entender cualquier estructura: ya vimos anteriormente (apartado 3.2.) cómo en toda estructura hay unas *notas esenciales* sobre las cuales se fundan todas las demás. Se trata de la realidad profunda de una estructura real determinada. Así, por ejemplo, en los seres vivos el código

genético es la estructura esencial, básica, que determina a todas las demás notas del sistema orgánico a ser lo que son. Pues bien, en la sociedad humana puede haber, también, una estructura (o, mejor, subestructura) fundamental o esencial que *determine* todo lo que hallamos en la vida social de un pueblo *determinante:* puede suceder que, teniendo en una coyuntura concreta dominancia lo político, por ejemplo, sea, sin embargo, en realidad, la economía el elemento profundo y fundamental que *determina* todo lo que sucede en el subsistema político e ideológico. Pues bien, ¿es la economía el elemento último y determinante? ¿O es otro el elemento *esencial y determinante?*

Para responder bien a esta pregunta, hay que comenzar por plantearla correctamente. Muchos teóricos de la sociedad, incluyendo a muchos marxistas, han abordado este problema desde un punto de vista *sustancialista* y no *estructural.* El resultado es el siguiente: se toma uno de los tres subsistemas (económico, sociopolítico o cultural-ideológico), se lo aisla de los demás de un modo artificioso, y se lo convierte en la auténtica y única *sustancia.* Todos los demás momentos de la praxis social se convierten entonces en *accidentes* (véase la sección 1 del Capítulo 5) o manifestaciones emanadas de esa sustancia. Así, por ejemplo, para muchos idealistas, la cultura es la sustancia última de lo que sucede en la sociedad humana, siendo todo lo demás (instituciones, política, economía) mero reflejo aparente o accidental de la "verdadera esencia" de lo social. Igualmente, para muchos materialistas vulgares, la economía como algo autónomo, independiente de los demás subsistemas, es la sustancia de todo lo social. La cultura, la ideología, las instituciones, la política, se convierten en meros accidentes o reflejos de esa sustancia o "base" económica. El resultado, por lo general, suele ser un *mecanicismo:* las leyes económicas son autosuficientes y lo explican todo. La ciencia, la política, las luchas sociales, son algo determinado por esas leyes y, por lo tanto, no pueden ser cambiadas. Se pierde entonces de vista la verdadera *dialéctica* de la actividad humana: aunque el hombre es un ser determinado por las circunstancias (en este caso, por la economía), puede transformarlas mediante su actividad (es decir, mediante la actividad sociopolítica e ideológica).

En realidad, sólo una visión estructural de la sociedad puede hacer justicia a la praxis, no mecánicamente determinable, del hombre. Sólo si se entiende que entre los tres subsistemas (económico, sociopolítico e ideológico) hay una vinculación estructural se puede comprender que la actividad sociopolítica e ideológica del hombre sea necesaria para transformar globalmente la sociedad, incluyendo en esta transformación a la economía misma. Y es que, en una consideración estructural, ninguno de los tres subsistemas puede ser separado de los otros y convertido en su *sustancia.* Si se trata de hallar cuáles son las notas esenciales o fundamentales de la sociedad humana, es decir, si se quiere saber cuál es el elemento determinante, hay que partir de que este elemento es siempre un momento estructuralmente unitario. La notas esenciales o determinantes, por tanto, no pueden ser nunca solamente económicas, o solamente cultural ideológicas, o solamente sociopolíticas, sino *las tres cosas a un tiempo.* Si es verdad que, como hemos visto, no hay economía sin instituciones sociales y sin conocimientos técnicos; del mismo modo que no hay instituciones sin relaciones económicas y sin legitimación ideológica, es evidente que, sean cuales sean las notas determinantes, *éstas tienen que incluir elementos de los tres subsistemas,* y no sólo de uno de ellos. Tomar a uno de los subsistemas como la única sustancia, de la cual todo lo demás sería un puro reflejo, es caer en una visión metafísica,

mecanicista e ingenua de la realidad.

c) El reino de la necesidad. Pero, si los tres subsistemas han de ser incluidos de algún modo entre las notas esenciales y determinantes, esto no quiere decir que *todos* los elementos y notas de cada uno de los tres sean determinantes. Si se dijera esto, *todo* en la sociedad aparecería como esencial y determinante y no habríamos avanzado nada. ¿Cómo saber entonces qué elementos son los verdaderamente esenciales y determinantes y cuáles no? Es necesario, antes de seguir nuestra investigación, disponer de un criterio para discernir y detectar cuáles son las notas que integran esa estructura esencial que aquí buscamos. Pues bien, en una sociedad, como en cualquier otra estructura, son notas determinantes y esenciales aquéllas sin las cuales el sistema deja de ser el mismo que es. Dicho en otros términos, las notas esenciales son aquéllas que, al ser alteradas, determinan la alteración de toda la estructura, dando lugar a una realidad nueva. En este caso, las notas determinantes de una estructura social serían aquéllas que, al ser transformadas, entrañaban la transformación de toda la sociedad.

Desde este punto de vista, son evidentes dos cosas. En primer lugar, que hay elementos no sólo económicos, sino también políticos e ideológicos que pueden ser considerados determinantes. Un elemento técnico-económico, como puede ser la introducción de la máquina de vapor en la industria europea, determina la realización de cambios esenciales en la sociedad, pues es uno de los pilares fundamentales para entender la revolución industrial y todos los cambios políticos e ideológicos que acontecieron en Europa en los siglos pasados. Algo semejante acontece hoy en día, en muchos países, con la llamada "revolución de la informática" o tercera revolución industrial. Pero no sólo los cambios económicos son relevantes para entender los cambios profundos y radicales en la sociedad: un cambio institucional y político, como puede ser el cambio en el control del poder del Estado, puede determinar cambios profundos en toda la sociedad: el que los bolcheviques tomaran el poder en Rusia durante el año 1917 (algo producido no tanto por factores económicos, sino también políticos, internacionales —primera guerra mundial— e ideológicos) ha sido determinante para la transformación profunda de aquélla sociedad en los últimos setenta años, en todos los aspectos. Del mismo modo, cambios en los conocimientos científico-técnicos o en las ideologías, como puede ser el descubrimiento de las potencialidades técnicas del vapor o del surgimiento del una teoría revolucionaria pueden ser *determinantes*, por ser los responsables de una *transformación* social *profunda*.

En segundo lugar, el criterio mencionado también nos pone de relieve lo siguiente: no todos los elementos de *cada* subsistema son determinantes. Hay elementos del subsistema económico que, por mucho que cambien, no determinan necesariamente una transformación profunda de la sociedad. Un hecho económico, como es una subida de precios o una devaluación de la moneda no implica una alteración de las estructuras fundamentales de la sociedad: se trata de cambios leves, que no crean una sociedad nueva. Del mismo modo, un hecho político, como puede ser un cambio de gobierno, unas elecciones, no implica tampoco una transformación profunda de la sociedad. Tampoco entrañan un cambio social muchas de las discusiones que se dan en el mundo de las ideologías. Igualmente, el avance de la ciencia solamente entraña transformaciones sociales en determinados casos, cuando afecta radicalmente al estado de las fuerzas productivas. En otros casos, apenas modifica la sociedad. Es decir, todos los subsistemas pueden tener elementos determinantes, pero no todo en cada subsistema es determinante. Quienes

sostienen mecanicísticamente que "la" economía es lo determinante, aislada de todo lo demás, debieran pensar si realmente *todo* hecho económico es esencial o si, en realidad, solamente lo son algunos hechos económicos determinados.

Lo que no conviene perder de vista es que, en cualquier caso, esos elementos determinantes de cada uno de los tres subsistemas *forman entre sí una estructura.* Aunque uno de ellos pueda ser dominante, ninguno es separable de los demás, y sólo en unidad sistemática con ellos es como determina el conjunto de la estructura de una sociedad. Pero, ¿cómo definir más concretamente esta estructura esencial o determinante? Como hemos visto más arriba, la relación práctica del hombre con la naturaleza acontece en dos dimensiones: el dominio de la naturaleza externa y la relación de los hombres entre sí. La especie humana produce sus condiciones de vida mediante el intercambio laboral, socialmente organizado, con la naturaleza. *La organización social del trabajo* en cuanto condición básica para la supervivencia de la especie humana es lo que define los elementos esenciales de una determinada sociedad. En una determinada fase de la historia, la sociedad humana dispone de una cantidad limitada de recursos naturales, de medios técnicos, de instituciones y formas políticas de organización, de conocimientos científicos, de valores y teorías aptas para ejercer funciones ideológicas. Según estos medios limitados, se establecen las condiciones básicas según las cuales el hombre va a dominar la naturaleza. Se trata de elementos económicos, sociopolíticos y culturales sin los cuales no es posible la reproducción laboral de la vida humana. Pues bien, este mundo del trabajo, en cuanto necesario para la supervivencia de la sociedad, es el *reino de la necesidad,* según un término de Marx poco conocido y utilizado. Sobre este esencial reino de la necesidad se fundan todos los demás elementos de la estructura social, no estrictamente necesarios para ese enfrentamiento laboral de la sociedad con la naturaleza: es el *reino de la libertad.*

Veamos esto más detenidamente. La sociedad antigua consta, por ejemplo, de una serie de recursos económicos, institucionales y culturales con los cuales ha de organizar su dominio laboral de la naturaleza externa. Ellos hacen posible, a un determinado nivel, la producción y reproducción de la vida humana. Sobre esos elementos y no sobre otros se ha de fundar el resto de las estructuras sociales. La sociedad griega o romana en su conjunto sería impensable, por ejemplo, sin la esclavitud. Pero la esclavitud *no* es un hecho meramente económico: se trata de unas determinadas relaciones de producción que se dan en función de un determinado grado de desarrollo de los medios técnicos (Aristóteles decía que si las lanzaderas hilaran por sí solas no serían necesarios los esclavos), y que entrañan también una serie de instituciones sociales, jurídicas y políticas (los esclavos pueden ser vendidos, no son ciudadanos, no tienen derechos políticos, el Estado controla sus revueltas), y una cultura que, por una parte, dispone de ciertos conocimientos técnicos (minería, hilandería, que necesitan esclavos), y que, por otra, legitima la esclavitud (teorías religiosas filosóficas sobre la bondad de tal institución). Todas las grandes creaciones de la cultura antigua, tanto en el aspecto económico (redes comerciales por todo el mar Mediterráneo), como sociopolíticos (la democracia, por ejemplo) o cultural (la filosofía, el teatro) constituyeron el reino de la libertad fundado sobre la esclavitud en cuanto organización social del trabajo humano (reino de la necesidad).

Eso mismo puede decirse de las sociedades capitalistas, por ejemplo. Toda la estructura social del capitalismo (que en realidad sobrepasa los límites estatales y nacionales y se constituye a escala mundial —sociedad internacional capitalista—) depende de una serie de

elementos esenciales o determinantes, sobre los cuales se funda. Se necesita de un determinado grado de desarrollo de las fuerzas económicas (el capitalismo no es posible sin industrialización) y, por lo tanto, de un cierto grado de conocimientos técnicos científicos (subsistema cultural-ideológico). Se necesitan también unas determinadas instituciones sociales y políticas (propiedad privada de los medios de producción, Estado controlado por los propietarios de los medios de producción) y de una legitimación ideológica (ideologías que defiendan, de un modo u otro, esa propiedad privada de los medios de producción. Esos son los elementos *esenciales* sin los cuales no es posible ese tipo de sociedad (reino de la sociedad). Los demás elementos de los tres subsistemas se fundan sobre ellos, pero pueden presentar formas muy diversas (reino de la libertad). No es esencial, decíamos, un aumento ocasional de los precios, por muy económico que sea ese hecho. No es esencial que el Estado sea democrático o tiránico, con tal de que sea controlado por los propietarios de los medios de producción. No es esencial que las ideologías dominantes sean religiosas o filosóficas, con tal de que legitimen ese estado de cosas. Cambios esenciales solamente se producirán en la medida en que cambien los elementos que constituyen el reino de la necesidad: crisis económicas que afectan seriamente a la producción, innovaciones técnicas importantes, cambio en el régimen de propiedad, pérdida de control del Estado por parte de los propietarios de los medios de producción, dominio de ideologías opuestas al sistema. Todo ello sin olvidar que el cambio solamente será tal si afecta no sólo a lo esencial de uno de los subsistemas, sino a los tres.

4.5. El materialismo histórico

Es frecuente denominar "materialismo histórico" a la hiopótesis que subraya el carácter esencial y determinante, en toda sociedad, de la producción y reproducción de la vida humana mediante el dominio, socialmente organizado, de la naturaleza externa. El "materialismo histórico" sostiene que, de entre las actividades económicas, sociopolíticas e ideológicas que se desarrollan en una sociedad concreta, las verdaderamente fundamentales y determinantes en última instancia serían las que constituyen las estructuras básicas según las cuales se organiza socialmente el dominio del mundo natural. Ciertamente, esta hipótesis es filosóficamente aceptable si se entiende correctamente, para lo cual son necesarias algunas puntualizaciones.

a) No se trata de materialismo metafísico. Hay que comenzar por señalar el carácter problemático del término "materialismo histórico," que no fue acuñado por Marx, sino por Engels, quien tenía claras tendencias *monistas*. Para él, toda la realidad no sería más que la manifestación de una única (*mónon*) sustancia: la materia. Por eso denominó "materialismo histórico" a la explicación de la sociedad en base a la producción y reproducción material de la vida humana mediante el intercambio, socialmente organizado, con la naturaleza. Sin embargo, es importante distinguir entre el materialismo como explicación metafísica de la realidad en su conjunto y la teoría de la sociedad que hemos propuesto. Subrayar la fundamentalidad, para las estructuras sociales, del intercambio laboral con la naturaleza no implica necesariamente tomar una postura metafísica en favor del materialismo metafísico o vulgar, afirmando que todos son átomos, o movimientos de la materia, y negando por ejemplo la existencia de Dios, la religión, etc. Se trata de problemas radicalmente distintos: una cosa es la teoría de la naturaleza (véase el Capítulo 5) y otra cosa es la filosofía de la sociedad.

Por eso, el término "materialismo histórico," aunque es el universalmente empleado y el único del que disponemos, es engañoso y desafortunado, porque de lo que se habla es de la sociedad y del trabajo humano, y *no de la materia*. En efecto, es perfectamente posible que filósofos idealistas en su filosofía de la realidad expliquen la sociedad humana desde la visión social del trabajo (véase el Libro II de la *República*, de Platón), mientras que algunos materialistas en su concepción de la naturaleza pueden exagerar unilateralmente la importancia de los factores ideológicos (es lo que han hecho filósofos como Bruno Bauer, Max Stirner e incluso Feuerbach). Si se quiere hablar de "materialismo histórico" es menester no olvidar nunca que el término es equívoco, pues no se está hablando de la naturaleza ni de Dios, sino de la sociedad.

b) No se trata de un economicismo. En segundo lugar, hay que recordar, que contra lo que se suele pensar, el llamado "materialismo histórico" no consiste en una afirmación del exclusivo carácter esencial de la economía. Como hemos visto, este es un modo sustancialista de enfocar realidad social, pues se convierte al subsistema económico en una especie de instancia autónoma e independiente que determina unilateralmente a la ciencia, a las instituciones y a las ideologías. Pero, en realidad, como sabemos, por una parte, no todo lo económico es determinante y, por otra, no hay actividad económica sin actividad institucional-política y sin actividad cultural-ideológica. La economía es posible en unidad estructural con una determinada forma de organizarse la sociedad (instituciones sociales, jurídicas, políticas) y con un conjunto de saberes científico-técnicos e ideológicos. Y, como hemos visto a las notas esenciales de una sociedad pertenecen tanto elementos del subsistema económico como del sociopolítico y del cultural-ideológico. Lo único que afirma el llamado "materialismo histórico" es que, de entre todas las notas de los tres subsistemas, son verdaderamente esenciales las que pertenecen al "reino de la necesidad," es decir, las que atañen directamente al intercambio laboral, socialmente organizado, de la especie humana con el mundo natural, esto es, a la producción y reproducción social de la vida humana. Pero esto es algo que entraña momentos económicos, socio-políticos y culturales en unidad radical. Es más, esta idea perfectamente compatible con la admisión de que, en determinadas circunstancias, la dominancia en el proceso social corresponde a notas que, siendo esenciales, no son estrictamente económicas, como vimos.

c) No se trata de un determinismo. Otro error muy extendido tanto entre los partidarios como entre los detractores del llamado "materialismo histórico" es confundir a éste con un *determinismo*. Se dice, por ejemplo, que la economía lo determina todo, de tal modo que no queda libertad para la acción creativa y transformadora del hombre. O se cree que, si no la economía, las condiciones laborales que rigen el dominio sobre el mundo natural determinan unívocamente el resto de las estructuras sociales. Pero esto es erróneo. En primer lugar, no es la "economía," aislada de otros factores esenciales del proceso laboral, la que tiene carácter esencial, como hemos visto repetidamente: lo esencial son las condiciones en las cuales la especie humana puede ejercer su dominio socialmente organizado sobre la naturaleza. En este sentido, se puede decir que el "reino de la necesidad" es esencial, fundamental o "determinante." Se trata aquí de elementos esenciales, sobre los cuales se ha de edificar el resto de las estructuras sociales y, en este sentido *delimitan* qué estructuras se han de levantar y cuáles no. Es imposible, por ejemplo, una sociedad capitalista en la cual no haya estructuras jurídicas que consagren la

propiedad privada, o ideologías que la defiendan: se trata de elementos imprescindibles y esenciales para este tipo de sociedad, por eso forman parte del reino de la necesidad.

Pero esto no determina unívocamente de modo ineludible qué códigos jurídicos concretos va a haber en esa sociedad, cuántas magistraturas y tribunales. Tampoco determina de modo necesario cuáles van a ser las ideologías imperantes (esta religión o la otra, esta filosofía, estos medios culturales). Lo único que *delimita* es que, sea el código que sea, la ideología que sea, ambos tienen que defender la propiedad privada de los medios de producción. Pero, dentro de estos mínimos que definen lo esencial para una sociedad, queda un amplio margen para la creatividad en todo lo que no es esencial: por eso justamente hemos hablado de "reino de la libertad," y no de meros "reflejos."

No sólo es eso. Además, esos elementos esenciales o determinantes (mejor fuera decir "delimitantes") no son algo eterno e inmutable. Pueden ser transformados por la actividad práctica y teórica de los hombres. No sólo lo no-esencial es transformable sino también, en determinadas circunstancias, *lo esencial.* Es decir, aquellos elementos que constituyen el "reino de la necesidad" pueden ser sometidos a transformaciones importantes que implican el cambio de la sociedad en su conjunto. Un cambio en la calidad de las fuerzas productivas, un nuevo recurso energético, una nueva adquisición técnica puede ser causa de una transformación profunda de la sociedad (piénsese en la revolución industrial). Del mismo modo, un cambio en las estructuras jurídico-políticas que transforme el régimen de propiedad, nacionalizando, por ejemplo, los medios de producción, es un factor posible de transformaciones globales en la sociedad. Lo mismo puede decirse de una alteración del equilibrio ideológico de fuerzas, de tal modo que se cuestione profundamente esa propiedad privada.

Es decir, detectar cuáles son los elementos esenciales o "determinantes" no significa decir que esos elementos no se pueden cambiar y son los que lo deciden todo, sino que nos indican *qué es o que hay que cambiar si se quiere transformar la sociedad en su conjunto.* Si decir "determinante" fuera decir "rígido e inmutable," estaríamos condenados a esperar que esos elementos cambiaran por sí solos, y no tendría importancia nuestra actividad práctica en el terreno político, ideológico o también técnico. Estaríamos condenados al *conformismo* y a la espera, pues éstas son las consecuencias de todo determinismo. Aquí no se trata de eso, sino por el contrario, de averiguar qué es lo fundamental, *justamente para cambiarlo,* en la medida de nuestras posibilidades. (Véase 6.4. y 6.6.)

5. Actividad enajenada y liberación

Hemos tratado hasta aquí de las estructuras (subsistemas) que integran el sistema unitario de la sociedad humana. Sin embargo, el estudio que hemos hecho hasta aquí consideraba estas estructuras de un modo muy general. Nos hemos preocupado de sus momentos más importantes, de las relaciones mutuas y de los elementos esenciales o fundamentales. Pero, en la descripción de todas esas estructuras ya se nos hizo presente, repetidamente, una realidad evidente: que esas estructuras están atravesadas por el conflicto y la lucha entre los hombres. No se trata de estructuras armónicas ni estables, sino más bien de estructuras sometidas a tensiones, edificadas sobre la explotación de unos hombres por

otros, y siempre susceptibles de cambio y de transformación. En realidad, como ya vimos en el Capítulo 4, una visión estructural de la realidad no implica, ni mucho menos una consideración *estable* de la misma. Toda estructura es *dinámica* porque el cambio de cualesquiera de sus notas repercute sobre todo el sistema. Es más, este dinamismo es especialmente palpable, como sabemos, en el caso de las notas esenciales: el cambio que se dé en ellas entraña una transformación de la sociedad en su totalidad. Veamos ahora en qué consisten, más concretamente, esas tensiones y cómo pueden ir orientadas las transformaciones posibles de la estructura social.

5.1. La enajenación de la sociedad humana

En este apartado vamos a considerar brevemente, no las transformaciones y conflictos generales, sino más bien la raíz misma de la necesidad de llevar a cabo esas transformaciones. Y ésta no es otra que la *alienación o enajenación* que atraviesa la mayor parte de las sociedades humanas y de sus estructuras sociales. Pero, ¿en qué consiste concretamente la alienación o enajenación?

Como hemos visto, lo característico de la praxis social del hombre es el enfrentamiento práctico con la naturaleza en orden a transformarla y a transformar con ello su propia vida social e individual. Esta transformación de la naturaleza no es, claro ésta, una tarea individual, sino un cometido de la especie humana en su conjunto, es decir, algo que el hombre solamente realiza como ser social. Se trata de las dos dimensiones, ya mencionadas, de la praxis social: la dimensión "vertical" de dominio sobre la naturaleza y la dimensión "horizontal" de la relación de los hombres entre sí. Pues bien, desde esta perspectiva, no cabe duda de que al hombre se le abren, al menos idealmente, unas grandes posibilidades: la de llegar a alcanzar, por una parte, un dominio efectivo sobre el mundo natural, de tal modo que los humanos no tengan que sufrir más los caprichos e inclemencias de la misma, sino que se conviertan verdaderamente en sus dueños. Y, por otra parte, el hombre podría llegar a conseguir un día unas relaciones sociales también dominadas y controladas por él de un modo racional. Sería el fin de toda forma de eclavitud, el apoderamiento por la especie humana de su destino, estableciendo unas relaciones justas y fraternales, verdaderamente humanas.

Claro está, estas posibilidades últimas (ideales, en cierto modo) no se le abren al hombre de un modo casual o arbitrario. Otros animales sociales no pueden aspirar a la mejora de su dominio sobre la naturaleza ni al perfeccionamiento progresivo de sus relaciones sociales. Justamente porque son animales cerrados en el circuito instintual de estímulos y respuestas. pero el hombre, como vimos, es un animal abierto, no enclasado. Por su inteligencia está abierto a la realidad y esto implica, desde el punto de vista social, la articulación de su vida colectiva de muchos modos posibles. No hay un solo tipo de sociedad humana, sino que las formas y estructuras sociales están abiertas a la creatividad del hombre. Esta posibilidad de cambio, claro está, es algo que se funda en las estructuras reales y concretas de que los hombres disponen: toda mejora económica, sociopolítica, técnica ideológica ha de hacerse a partir de los recursos concretos que se dan en una determinada sociedad, y no puede ir más allá de lo que esos recursos posibilitan. Ahora bien, en virtud de la apertura de la actividad humana, el hombre es, como vimos, un ser *personal.* Es decir, un ser capaz de *autoposesión,* por enfrentarse a sí mismo como real. Esto significa justamente que la actividad del hombre puede orientarse en la dirección de

un mayor control racional de la vida social; en definitiva, puede orientarse el progreso de las sociedades hacia una mayor autoposesión de sí mismo como ser social, hacia la personalización paulatina de su realidad.

Sin embargo, esto no sucede así. Ciertamente, la relación de los hombres con la naturaleza ha significado, a lo largo de la historia humana, cierto aumento en el grado de dominio del hombre sobre ella, de modo que ya no depende tanto como sus antepasados de los caprichos e inclemencias del mundo natural. Pero este control sobre la naturaleza no es un control socialmente logrado ni socialmente estructurado de un modo racional. No es la sociedad humana en general, la humanidad, quien se beneficie de los avances de la técnica y de la industria, sino solamente *algunos* hombres y algunos grupos concretos. Mientras unos hombres disfrutan de medios de vida abundantes que les proporcionan una existencia grata y segura, muchos otros siguen sometidos a la ignorancia, las enfermedades, la escasez del alimento, etc. El control humano sobre el mundo natural ha beneficiado solamente a determinadas naciones y, dentro de éstas, a ciertos sectores sociales, *y nada más*. Y es que la segunda dimensión, la dimensión de las relaciones sociales, a pesar de los avances científico técnicos, está lejos de haber sido sometida a la voluntad libre y racional de la mayoría de los hombres.

Los hombres no son dueños de su vida social, tanto a nivel nacional como internacional, y por eso no son tampoco dueños de sus ideas. Las estructuras sociales se les imponen como algo que escapa a su control y que los conforma y los mantiene en esa situación de sometimiento. Ciertamente, como vimos las estructuras sociales son algo creado por la praxis del hombre. Pero siendo un producto suyo, ha escapado de sus manos, no solamente a los hombres sometidos y explotados, sino *incluso a los privilegiados:* la praxis social y sus estructuras se le aparecen al hombre como algo *ajeno,* que no le pertenece. Es la enajenación social. Pero veamos más concretamente en qué consiste esta enajenación de la vida social humana.

a) Enajenación económica. La enajenación de las relaciones sociales recorre todos los subsistemas de la sociedad; no podía ser de otro modo, dada la relación estructural que hay entre ellos. En primer lugar, hay una *enajenación económica.* En la mayor parte de las sociedades humanas, los hombres no aprovechan de un modo racional y libre los recursos naturales. El control de las fuerzas productivas no está en manos de la sociedad en su conjunto, sino en unas pocas manos. Los medios de producción son propiedad de una determinada *clase* y están por tanto, orientados al beneficio de la misma, y no de toda la sociedad.

En algunas sociedades, como las esclavistas, incluso la fuerza de trabajo se halla sometida a la propiedad privada de unos pocos hombres (los amos de los esclavos). Por ello, las relaciones entre los hombres son relaciones desiguales, de modo que, por ejemplo, en las sociedades capitalistas la clase propietaria decide sobre la orientación y disfrute de la producción, mientras que los trabajadores tienen que vender su fuerza de trabajo, poniéndola al servicio de intereses *ajenos.* Desde un punto de vista internacional pueblos enteros están apartados de los centros económicos de decisión, y han de sufrir pasivamente las orientaciones dadas por otros hombres en otros lugares del planeta. Incluso sus propios recursos naturales no les pertenecen, sino que se hayan en manos de compañías multinacionales que dirigen y organizan su explotación por los trabajadores nacionales para su disfrute en el extranjero.

Pero, es más, en las sociedades capitalistas, incluso *a los miembros propietarios* la actividad económica se les puede presentar como algo ajeno, de la cual no son dueños. En realidad, la dirección global de la economía no esta unificada, de tal manera que los hechos económicos dependen de una enorme multiplicidad de decisiones individuales en el mercado: el capitalista se arruina o se enriquece en ocasiones de un modo fortuito, como si la actividad económica estuviera en manos de fuerzas no humanas, ajenas a él.

b) Enajenación socio-política. Pero una enajenación como la que acabamos de describir es inseparable, como bien se puede sospechar, de una correlativa enajenación institucional y política. Las instituciones sociales que regulan las relaciones humanas en una sociedad enajenada son necesariamente instituciones enajenadas. Esta enajenación tiene diversos aspectos: en una sociedad dividida en clases, las instituciones sociales indican a cada clase cuáles son sus tareas y actitudes propias. De cada clase o grupo social se espera un determinado modo de vestir, de comportarse, de hablar, etc. La ropa, las expresiones, las actitudes que resultarían "ridículas" para una clase no lo son para otra. Los términos que un trabajador emplea para dirigirse a otros no pueden ser los mismos que usa para relacionarse con su patrón. El empleo, por ejemplo, de los pronombres (piénsese en las diferencias entre "vos," y "usted") refleja diáfanamente esta división y enajenación de una institución social como es el lenguaje. Además del lenguaje, otras instituciones, como el matrimonio en algunos casos, expresan el papel concedido a la mujer como mercancía, sujeta a compra y venta, tal como sucede con el trabajo humano en el ámbito económico. También las instituciones jurídicas pueden estar enajenadas, separadas de la sociedad, al servicio por lo general de una clase: las dificultades y tecnicismos del lenguaje jurídico, el reclutamiento de los juristas entre las clases más favorecidas, la diferencia en el tratamiento legal, son expresiones de que estas instituciones se han enajenado del control real y racional de la mayoría de la sociedad, pasando al servicio de intereses particulares.

Esta alienación puede tener también un carácter político. La mera existencia de estados diversos y de fronteras, en un mundo donde las relaciones económicas e ideológicas son casi planetarias, crea la falsa apariencia de "independencia," "autogobierno," "soberanía" nacional, cuando en realidad los centros de decisión económica, cultural e incluso política se hallan fuera de las fronteras nacionales de muchos países (sobre todo, del tercer mundo), en unos pocos lugares del mundo (en las llamadas superpotencias).

Del mismo modo, el Estado cumple en el interior, mediante cuerpos de policías, ejército, funciones de mantenimiento de la enajenación. Como institución, el Estado se separa de la vida real de la mayor parte de la población y se convierte en un poder *ajeno* a la misma, no controlado racionalmente por la sociedad. Las apariencias democráticas, en muchos casos, no son más que un camuflage ideológico para ocultar el hecho de que, en realidad, el Estado no pertenece a la mayoría de la sociedad, sino a aquellas clases y sectores interesados en el mantenimiento de un cierto sistema.

c) Enajenación ideológica. Esta enajenación económica, social y política acontece también en el terreno cultural e ideológico. Los intelectuales y trabajadores científicos producen sus obras en función de una división de la sociedad. Los científicos y técnicos, aunque con frecuencia se proclaman neutrales, se hallan al servicio, por ejemplo en las sociedades capitalistas, de los intereses de los propietarios de los medios de producción. Estos son los que van a financiar determinados proyectos de investigación rechazando otros. Del mismo modo, internacionalmente, son las naciones poderosas las que

seleccionan las innovaciones técnicas en función de sus intereses, decidiendo también su puesta en el mercado. Además, en toda sociedad enajenada son las clases privilegiadas las que acceden a la formación científico-técnica, garantizándose así el perpetuamiento del sistema y obteniendo también un aval de su propia "superioridad." La producción cultural, lejos de pertenecer a la "humanidad," como con frecuencia se dice, es algo *ajeno* a la misma como totalidad, separado y situado en función de otros intereses.

Del mismo modo, una gran parte de la producción intelectual de la sociedad se destina a la legitimación *ideológica* del sistema vigente. Los medios de comunicación, los periódicos, los editoriales, destinan una buena parte de su actividad a proclamar las bondades, por ejemplo, del sistema capitalista. La economía, las instituciones, el Estado y sus diversas formas, son presentados como algo perfecto o, al menos, como algo que difícilmente se puede mejorar. La vida de las clases altas o de las naciones poderosas es proclamada como ideal digno de ser imitado. Además, los intelectuales presentan su tarea como la más humana y deseable, legitimando con ello también su propia posición.

Pero todo ello implica una cosa: que la producción ideológica esté solamente en manos de quienes están dispuestos a legitimar la economía, las instituciones y el Estado existentes. Por eso, es importante para los ideólogos separarse de la mayor parte de la sociedad, constituyendo *ghettos* intelectuales a los cuales solamente unos pocos tiene acceso. Los criterios de alcurnia, los títulos, las especializaciones, las jerarquías intelectuales, la complicación artificiosa del lenguaje, son métodos eficientes para mantener la producción ideológica fuera del alcance de la mayor parte de la población; esto es, para mantenerla enajenada.

d) El trabajo enajenado. Evidentemente, por tanto, la enajenación reccore todos los subsistemas de la estructura social. No podía ser de otro modo: en una estructura, no es posible que algo suceda en un determinado subsistema sin que ello afecte al sistema en su conjunto, a la totalidad de la estructura. La alienación es siempre económica, institucional, política, cultural e ideológica. Ello no obsta, claro está, para que pueda haber distintas *dominancias* de un sistema u otro en la enajenación. Hay momentos y coyunturas donde lo más evidente es la enajenación política (por ejemplo, en la lucha por la democratización de las instituciones en muchas sociedades, en otras predomina la enajenación ideológica (incultura, analfabetismo), o la enajenación económica (conflictos en torno a la dirección y orientación correcta de la economía, crisis económicas y comerciales). Pero en cualquier caso, aunque en momentos concretos pueda haber distintas dominancias, se trata siempre de un problema estructural en el cual están implicados elementos económicos, institucionales, políticos e ideológicos. Ahora bien, con todo, podemos también aquí hacernos la siguiente pregunta: hay algún elemento o elementos responsables básicos o esenciales de la alienación?

La respuesta se sigue, en realidad, de lo que estudiamos en apartados anteriores: las raíces de la alienación hay que buscarlas en el "reino de la necesidad," es decir, en el intercambio laboral, socialmente organizado, del hombre con la naturaleza. Lo que en este ámbito sucede, según vimos, fundamenta al resto de las estructuras sociales: en determinada época histórica, las condiciones en las cuales se realiza el trabajo y, con ello, se reproduce la vida humana, delimitan y fundamentan las estructuras sociales en su totalidad. La enajenación que se dé en este ámbito está en la raíz de las demás alienaciones. Pues bien, ¿en qué consiste la alienación del "reino de la necesidad"? Pues fundamentalmente, en

trabajo enajenado. El trabajo tal como se desarrolla en la mayor parte de las sociedades conocidas, es algo ajeno al trabajor y, con ello, a la mayor parte de la sociedad en la que se realiza. Veamos esto más despacio.

En las sociedades esclavistas es evidente que se da una enajenación del trabajo, por la sencilla razón de que el trabajador mismo, no sólo su actividad, pertenece a otro hombre, que lo puede comprar y vender. Pero también en las sociedades capitalistas el trabajo está enajenado. A causa de la propiedad privada de los medios de producción, un sector de la sociedad (los capitalistas) puede llegar al mercado a vender sus productos en busca de un beneficio. Pero los trabajadores solamente tienen una cosa que ofrecer en el mercado, a cambio de la cual pueden obtener sus medios de subsistencia: su *trabajo.* El trabajador *vende* su trabajo al propietario de los medios de producción a cambio de los recursos que necesita para vivir. Esta es la razón de que el trabajo esté alienado: pertenece a otro. Los productos del trabajo no le pertenecen al trabajador, sino al propietario de la fábrica o de la tierra. El trabajo mismo, como actividad, no es nada propio del obrero, sino de quien se lo ha comprado. De este modo, el trabajo entero de la especie humana, socialmente organizado, no les pertenece a los hombres en conjunto, se les presenta como algo ajeno. Cada trabajador, en lugar de estar socialmente implicado en el proceso productivo, busca sus intereses individuales (su supervivencia) al margen de la especie y de la sociedad. La sociedad, como un todo, es para los hombres algo ajeno, un poder hostil, que los supera y que no puede controlar de un modo racional y colectivo.

Esta es la raíz de todas las demás enajenaciones: la enajenación del trabajo, de la praxis humana. Evidentemente, ésta es una enajenación no puramente económica, sino que atañe a todas las estructuras del "reino de la necesidad:" hay un elemento económico (relación de la fuerza de trabajo con los medios de producción) que necesita y supone estructuralmente otros elementos institucionales (la propiedad privada como institución y unos poderes públicos que la defiendan) e ideológicos (algún tipo de justificación ideológica de la misma, en términos religiosos). Por eso mismo, la superación de la enajenación esto es, la *liberación,* incluye también, necesariamente, elementos económicos, sociopolíticos e ideológicos: no es posible superar la esclavitud sin un determinado desarrollo técnico y productivo, sin reformas sociopolíticas y sin cambios ideológicos. Pero, ¿cómo se produce la liberación? ¿Es algo que acontece necesariamente en la historia gracias al desarrollo de las fuerzas productivas? ¿O es más bien una consecuencia de la voluntad libre de los hombres?

5.2. Liberación y filosofía de la historia

Lo que hemos visto en el apartado anterior es suficiente para dejarnos claro que una auténtica liberación, una liberación *integral,* no puede ser meramente económica (no basta con el progreso económico para que los hombres se liberen y el trabajo deje de estar enajenado), ni meramente institucional-política (no se puede suprimir arbitrariamente la propiedad privada si no están dadas las condiciones económicas e ideológicas para ello; como tampoco basta con la "democratización" política para que una sociedad se libere superando la enajenación), ni meramente ideológica (la "crítica" y las actitudes intelectuales "progresistas" son perfectamente insuficientes, por sí mismas, para alcanzar la liberación social), sino *las tres cosas a un tiempo.* Con frecuencia, quienes señalan que la liberación debe realizase sólo en un aspecto (sólo progreso económico, sólo

democratización política, sólo libertad ideológica), lo que están haciendo es impedir que se dé una auténtica liberación de toda la estructura social. La sociedad es un *sistema* de actividades, y toda pretensión de liberarla ha de enfrentar a la totalidad de este sistema, sin aislar una de las partes y convertirla en la "clave" de todo: esto no es más que un recurso ideológico para retardar la emancipación.

Ahora bien, lo que sí es claro es que una liberación o emancipación plena ha de tocar las estructuras profundas de la sociedad, el "reino de la necesidad." No bastan meros retoques económicos superficiales (una subida de salarios o una reforma agraria que no apunte hacia un control social de los medios de producción), ni meros retoques políticos o jurídicos (una nueva constitución, unas elecciones), ni meros cambios ideológicos culturales (libertad de prensa), sino que es preciso deshacer la enajenación presente *en el reino de la necesidad,* en las estructuras del mundo del trabajo. Y esto supone cambios económicos, jurídico-políticos e ideológicos profundos. La economía ha de ser controlada socialmente. Y esto sólo es posible si se da cierto grado de progreso económico *junto a* una transformación de las esturcturas de propiedad y del reparto del poder político (control social de la producción) y a una modificación de la conciencia social (superación del individualismo, de las legitimaciones de la propiedad privada).

¿En virtud de qué mecanismos puede suceder históricamente la liberación? ¿Es algo que ocurrirá necesariamente, como un proceso ciego? ¿O supone la actuación consciente de los hombres? Estos son los temas propios de la filosofía de la historia.

a) Filosofías deterministas de la historia. Una de las formas en las que la filosofía se ha enfrentado al problema de la historia es el determinismo. Según las concepciones deterministas de la historia, ésta es un proceso que inexorablemente ha de conducir, en virtud de sus propias leyes, a la liberación completa de la humanidad, quiéranlo o no los hombres concretos y reales. Muchos filósofos racionalistas e idealistas, desesperados por no encontrar en la historia humana el mismo orden y belleza del mundo natural, han intentado mostrar todos los conflictos y enajenaciones de presente como "astucias" que la razón universal utiliza para perseguir sus fines. La historia no sería más que el desarrollo paulatino de una Razón o Espíritu que se mostraría plenamente al final de los tiempos. Es la postura, por ejemplo, de Hegel. La racionalidad de la historia consiste en que nos muestra, a través de muchas contradicciones, la voluntad del espíritu de volver en sí mismo. Esta Idea o Espíritu guiaría y determinaría rigurosamente todos los cambios y todas las fases por las que van pasando los pueblos. El individuo concreto y real sería entonces un ser meramente pasivo, limitado a desempeñar el papel que la razón le ha concedido. En la historia no habría más que el desarrollo de una férrea lógica impuesta a todos los hombres.

El materialismo mecanicista también tiende a participar, paradógicamente, del mismo determinismo de los idealistas. Para el materialismo vulgar, la historia no es más que *historia natural,* decir, la continuación de los dinamismos de la evolución natural en el mundo social humano. La humanidad y su apertura constitutiva no añadirían nada a la historia, esta seguiría siendo, como la evolución, un proceso ciego, independiente de la voluntad de quienes participan en él. Los hombres tendrían la sensación de actuar libremente, de intervenir en la sociedad y en la historia para transformarlas, pero esto no es, para el materialismo vulgar, más que una impresión superficial. En realidad, aun sin saberlo, los hombres estarían movidos por fuerzas naturales que se les impondrían a la

larga. Muchas veces, este materialismo mecanicista, aplicado a la historia, toma la forma de *economicismo.* Ya hemos hablado más arriba de las limitaciones del economicismo como visión de la sociedad. Como visión de la historia, el economicista sostiene que ésta es regida por leyes económicas sobre las cuales los hombres no tienen ningún poder. Todos los sucesos históricos y las transformaciones sociales, serían la consecuencia inevitable de unos mecanismos económicos que impondrían como el Espíritu de Hegel, su férrea lógica a los individuos. Esta absolutización de la economía no sólo ignora su vinculación estructural con otros subsistemas, sino que, además, convierte al hombre en un ser pasivo, incapaz de iniciativas creadoras, y su único cometido es someterse entonces a las leyes de la economía y esperar pacientemente días mejores.

Tanto, en las consideraciones idealistas como materialistas mecanicistas, los cambios y transformaciones sociales son algo determinado desde el principio por una razón absoluta o por unas leyes generales de la materia, quedando fuera de consideración la actividad abierta y creadora del hombre. Y esto tiene dos consecuencias nefastas. En primer lugar, se ignora *lo más histórico de la historia,* es decir, su *creatividad.* Desde una visión determinista, todo lo que acontece hoy y acontecerá en el futuro está escrito de antemano en algún tipo de leyes cuasi-eternas. No hay innovación ni apertura del sujeto humano, sino mero sometimiento a una objetividad ciega.

En segundo lugar, no hay propiamente liberación. Para que la liberación sea tal, tiene que ser *auto-liberación.* Tienen que ser los hombres reales, de carne y hueso, los que de un modo u otro se hagan más dueños de su sociedad y de su destino. Si la liberación la realiza el espíritu, la naturaleza, la materia o la economía, en realidad no hay liberación, pues se mantiene la *enajenación:* son fuerzas *ajenas,* extrañas al hombre, las responsables de estos procesos. La verdadera emancipación humana entraña un momento de *responsabilidad* y de creatividad por parte de los hombres implicados en ella. En realidad, el determinismo no es más que un modo de rehuir la liberación, ya sea por el pesimismo de quienes creyeron en ella, pero la experimentaron imposible y, por ello, se la encomendaron a otras fuerzas no humanas; ya sea por el conformismo de preferir que las cosas siguan su curso sin alterarlas: sometimiento a leyes ideales o materiales, según los casos.

b) Historia y praxis de liberación. La idea que se hace de la historia la filosofía de la praxis es muy otra. La historia es, desde un punto de vista *no* determinista, el ámbito donde se puede llevar a cabo la liberación del hombre de sus enajenaciones sociales, es decir, donde el ser humano puede pasar a hacerse progresivamente dueño de su destino individual y colectivo. El error del mecanicismo es entregárselo todo a la naturaleza, ignorando el papel subjetivo del hombre. El error de los idealistas es exagerar de tal modo el papel del espíritu, que todo queda en manos de la razón. La filosofía de la praxis, por respetar la interacción dialéctica entre sujeto y objeto, puede concebir la historia de un modo no determinista. Para ella, la historia queda en algún modo abierta a lo que las realizaciones prácticas de los hombres llevan a cabo. El hombre no es ni un mero producto de la naturaleza ni un mero resultado de "lo social," sino un ser situado en interacción con su mundo, al cual puede *en cierta medida* transformar. Lo que le proporcionan al hombre la naturaleza y la economía no son leyes estrictas de las cuales no se puede zafar, sino posibilidades, reales y concretas, pero abiertas a una praxis que puede ser innovadora.

Las cosas naturales, las estructuras económicas, las instituciones recibidas, el Estado, las ideologías no presentan, para la praxis humana mecanismos ciegos a los cuales no

queda más que someterse. Son, por el contrario, el *fundamento de distintas posibilidades* de actuación. El hombre puede, por ejemplo, aceptar esas estructuras tal como las encuentra o puede, por el contrario, tratar de transformarlas. Y esto, a su vez, se puede hacer en varias direcciones distintas, no sólo en una. Ahora bien, las posibilidades, una vez elegidas y realizadas, determinan ciertos cambios en las estructuras que van a entrañar, para las siguientes generaciones, un nuevo conjunto concreto de posibilidades. La historia no es por ello un mecanismo determinista, sino un *dinamismo de posibilitación*. Si el hombre no fuera un ser activo y abierto a la realidad, estaría sin duda sometido a dinamismos ciegos, independientes totalmente de su libertad, como sucede en el caso de los animales. Pero la apertura de la praxis humana implica que los hombres nunca se encuentren con imperativos indefectibles, sino con una estructura de posibilidades. Según su comportamiento con las mismas, transmitirán a la generación siguiente un nuevo sistema de posibilidades. La historia, por eso, no es desarrollo de lo ya prescrito, sino *entrega de posibilidades*.

En esto y no en otra cosa es en lo que se funda el *progreso* que podemos detectar en la historia. El progreso no consiste en un *desarrollo* o en un *desenvolvimiento* de una serie de potencialidades ya implícitas en un principio, porque eso anularía la historicidad misma. No se trata de un desenvolvimiento cada vez más elevado de la conciencia del espíritu de sí mismo, ni tampoco de un desarrollo de las fuerzas económicas según unas leyes fijas.

El progreso en la historia humana es el resultado de la *subtensión dinámica* de las posibilidades. Las posibilidades apropiadas por una generación (creaciones en el ámbito técnico, económico, institucional, político, ideológico) son transmitidas a la generación siguiente como fuente de nuevas posibilidades. Esto significa, a la larga, un proceso de *ampliación y perfeccionamiento* de las posibilidades históricamente transmitidas. Las posibilidades que cada generación recibe para organizar su dominio sobre la naturaleza y sus relaciones inter-humanas han ido experimentando un crecimiento cuantitativo y cualitativo. Ello no obsta, claro está, para que puedan producirse errores, fracasos y retrocesos (piénsese, por ejemplo, en la desaparición de grandes civilizaciones a manos de pueblos menos avanzados), cosa que no sucedería si todo fuera perfectamente racional u obedeciera a leyes económicas rígidas e inflexibles. Pero, en términos generales, puede decirse que la historia como dinamismo de posibilitación entraña al menos la posibilidad de un *ascenso* cada vez mayor en el dominio del hombre sobre el mundo natural (sobre todo, por el aumento y transmisión de los medios técnicos) y también un *pogreso en la organización, cada vez más emancipada, de las relaciones inter-humanas*.

Todo esto es muy importante para pensar la liberación. La emancipación humana de las enajenaciones no es un proceso arbitrario, dependiente sólo de la libertad y de la voluntad de los hombres. Como hemos visto, toda liberación tiene que partir necesariamente de lo que las *estructuras reales* enajenadas posibilitan realmente. No es posible construir, a partir de unas condiciones económicas, sociales, políticas y culturales concretas, cualquier tipo de sociedad. Por eso toda reflexión que, como la filosofía, quiera ponerse al servicio de la emancipación humana, tiene que partir de esas posibilidades reales. Pero, por otra parte, la liberación no acaece como fruto de un proceso mecánico, independiente de la voluntad humana. Sobre esas estructuras reales y concretas, el hombre ha de ejercer su praxis liberadora. Se trata de una *interacción* entre el hombre y las estructuras reales, que es justo lo que expresa el concepto de *posibilidad*. Toda sociedad

humana ofrece al hombre una serie de posibilidades de acción y de transformación. Del hombre, mejor dicho, de los hombres depende la apropiación y el aprovechamiento de las posibilidades que pueden conducir a mayores grados de emancipación, y no a una prolongación de la enajenación o a su aumento. En esto consiste justamente la responsabilidad *moral* del hombre, de la que hablaremos en el siguiente capítulo: en la búsqueda histórica de las posibilidades liberadoras.

6. Comentario de textos filosóficos

6.1. La concepción individualista de la sociedad: John Locke

John Locke (1632-1704), a quien ya nos hemos referido, es el filósofo inglés que inicia la corriente denominada *empirista*, que ya comentamos al hablar del conocimiento. Locke estuvo implicado en las luchas políticas su tiempo, apoyando a los grupos liberales y constitucionalistas ingleses frente al absolutismo. Su teoría social y política es una magistral exposición de la concepción liberal (y burguesa) de la sociedad. La sociedad es para él artificio destinado a conservar y mantener los derechos naturales que el hombre posee individualmente: la vida, la libertad y, muy especialmente, la propiedad.

Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona (...).

Dios, que entregó la tierra en común a los hombres, les dio también la razón, para que hicieran de ella el uso más ventajoso y el más conveniente para la vida. La tierra y cuanto ella contiene le fue dada al hombre para sus sustento y bienestar. Y aunque todos los frutos que por la naturaleza y los animales que en ella se nutren pertenecen al género humano común, como producidos por la obra espontánea de la naturaleza, y nadie tiene originariamente un dominio privado, con exclusión de los demás (...) sin embargo, al ser dados para uso de los hombres, forzosamente tiene que haber algún medio para que se los apropien, antes de que lleguen a ser de un uso determinado o útil para algún hombre en particular (...).

El que se sustenta de las bellotas que ha recogido al pie de una encina, o de las manzanas cogidas de los árboles del bosque, se las ha apropiado, sin duda alguna. ¿Cuándo empezó a ser suyo? ¿Al digerirlo? ¿O al hervirlo? ¿O cuando se lo llevó a su casa? ¿O cuando lo recogió del árbol? Es evidente que, si el primer acto de recogerlo no lo hizo de su propiedad, ninguno de los otros actos siguientes pudo hacerlo. Ese trabajo suyo ha creado una distinción entre ese objeto y lo común, ha añadido algo a lo que la naturaleza, madre común de todos, había puesto en él, se originó su derecho particular (...). Lo mismo la hierba que mi caballo ha comido, el forraje que mi criado ha cortado, el mineral que yo he extraído en algún terreno que tengo en común con otros, llega a ser de mi propiedad sin la asignación o consentimiento de nadie. El trabajo que me pertenecía al sacarlo del estado común en que se hallaba, ha dejado grabada mi propiedad en ellos (...).

Si el hombre en el estado de naturaleza es tan libre como hemos dicho; si es señor absoluto de su propia persona y de sus bienes en grado igual al hombre más grande y no está sujeto a nadie, ¿por qué ha de desprenderse de esa libertad y renunciar a ese poder, y someterse al dominio y autoridad de otro poder? La respuesta obvia es que, aunque en el

estado de naturaleza tiene el hombre tal derecho, sin embargo, su disfrute es muy incierto y está expuesto a ser atropellado por los demás: siendo todos tan reyes como él, cada hombre es su igual: y, como la mayor parte observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de los bienes que él tiene en ese estado es muy aventurado e inseguro. Eso es lo que hace que estén de buena gana dispuestos a abandonar una condición de vida que, aunque libre, está llena de sobresaltos y de continuos peligros; y no sin razón buscan salir de ella y desean formar sociedad con los demás que se encuentran ya unidos o tienen proyecto de unirse para la mutua salvaguardia de sus vidas, libertades y sus bienes, que yo designo con el nombre genérico de propiedad.

Por tanto, el fin máximo y principal que tienen los hombres al reunirse en estados y someterse a un gobierno es la salvaguardia de su propiedad, salvaguardia a la que le faltan muchas cosas en el estado de naturaleza.

(Tomado del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 1690.)

a) ¿Es el hombre originariamente un ser social o un ser individual para Locke?

b) ¿Cómo corrige Locke la doctrina bíblica de la creación y de la propiedad común?

c) ¿Qué es lo que para Locke convierte a un bien natural y común en un bien privado?

d) ¿Qué función tiene el trabajo en la filosofía de Locke?

e) ¿Es válida la corrección de Locke de la doctrina bíblica?

f) Distingue Locke entre el trabajo propio y el trabajo del criado?

g) ¿Y entre el trabajo del animal, propiedad suya, y el del criado?

h) ¿Por qué el trabajo de un criado no convierte los productos en propiedad suya y no del amo?

i) ¿Es el criado dueño de su trabajo o pertenece éste a otro?

j) ¿Por qué se inclinan los hombres a formar sociedad?

k) ¿Es la sociedad algo esencial al hombre o es más bien el fruto de una decisión arbitraria?

l) ¿Cuál es para Locke el fin de la sociedad?

6.2. Rousseau o los orígenes del socialismo

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) pertenece al sector crítico de la ilustración liberal y, por ello, aunque mantiene muchos de sus esquemas (como el del pacto social) y aunque ha sido con frecuencia interpretado de un modo liberal e individualista, ya preanuncia una

superación de las concepciones ilustradas de la sociedad. Para Rousseau la sociedad no es en principio algo contrapuesto a la individualidad, y sólo una excerbación desmedida de los intereses individuales entra en conflicto con los de la sociedad como un todo. Para Rousseau individualización y socialización han de completarse de modo que, cuanto más se socialice el hombre, más logra su propia realización personal. El principio en el cual se plasma esta idea es su famosa "voluntad general," que consideraba el verdadero fundamento de todo orden social que se considere justo.

Quiero averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura a los hombres tal como son y las leyes como pueden ser. (...).

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda forma común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y queda tan libre como antes. Tal es el problema fundamental (...).

Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la entrega total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, nadie tiene interés de hacerla onerosa para los demás (...).

En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre quien no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es esencial, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo.

(Tomado de su *Contrato social*, 1761.)

a) ¿Qué problema político se plantea Rousseau?

b) ¿Qué es para Rousseau más importante, "cada uno" o la unión de todos?

c) ¿Hay para Rousseau contradicción entre la entrega plena a la colectividad y la realización individual?

d) ¿Por qué piensa Rousseau que se trata de dinamismos parejos?

e) ¿Es para Rousseau el hombre un ser individual o más bien un miembro de la voluntad general?

f) Aunque Rousseau sigue hablando de pacto social, ¿son sus tesis individualistas? ¿Por qué?

g) ¿Qué diferencias se detectan entre su concepción y la de Locke?

h) ¿Se puede, con todo, detectar algún rastro de individualismo en Rousseau?

6.2. Hegel y el espíritu objetivo

George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), a quien ya nos referimos al tratar sobre la naturaleza, es uno de los grandes críticos al tratar sobre la naturaleza es uno de los grandes críticos del individualismo filosófico y político. Hegel comprendió en su juventud la inconsistencia de las concepcions clásicas del sujeto: las filosofías subjetivistas e idealistas de su tiempo convertían al sujeto individual en una realidad última e inconmovible, de la cual no se podía en modo alguno dudar. Hegel, dotado de una fina sensibilidad para las relaciones humanas y sociales, subraya que el individuo, lejos de ser un absoluto, es un producto social. Todo conocimiento, lejos de ser algo constituido ante un sujeto intemporal, es un producto histórico, un momento de la marcha de la razón hacia el saber absoluto. En realidad, para Hegel, como sabemos, naturaleza e historia son estadios del desenvolvimiento de la Idea hacia su reencuentro final consigo misma en ese estadio último del saber. Particularmente importante en ese camino es el "Espíritu objetivo," esto es, el conjunto de costumbres, creencias, deberes, lenguaje de un pueblo, que trasciende a los individuos y los hace participar de la razón universal en la cual se hallan inmersos. En esta perspectiva, las tesis de Hegel se acercan a un colectivismo en el cual el individuo no es más que una resultante de lo que el "espíritu del pueblo" hace con él. La consecuencia es el conformismo.

> La historia universal es la exposición del proceso del Espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el Espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del Espíritu universal, su irresistible impulso, pues esta articulación, así como su realización, es un concepto. (...). Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del Espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se constituye a una totalidad que se comprende a sí misma . (...).
>
> El valor de los individuos descansa, pues, en que sean conforme al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu, pertenezcan a una clase en los negocios del conjunto. (...). La moralidad del individuo consiste, además, en cumplir los deberes de su clase. Y esto es cosa fácil de saber; los deberes están determinados por la clase. Lo sustancial de semejante relación lo racional, es conocido; está expreso en aquello que se llama precisamente el deber. Es inútil investigar lo que sea el deber (...). Todo individuo tiene su clase y sabe lo que es una conducta justa y honrada. (...). Los individuos tienen su función asignada y, por tanto, su deber señalado, y su moralidad consiste en portarse conforme a este deber.
>
> (...). Los sujetos activos tienen fines finitos e intereses particulares en su actividad; pero son también seres cognoscentes y pensantes. El contenido de sus fines está, pues, entrelazado con determinaciones universales del derecho, del bien, del deber, etc. Los simples apetitos, la barbarie y la rudeza de la voluntad caen fuera del teatro y de la esfera de la historia universal. Esas determinaciones universales, que son a la vez directivas para los fines y las acciones, tienen un contenido determinado. Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de gravedad. Cuando nos representamos a un cuerpo abandonando este centro de gravedad, nos lo

imaginamos flotando en el aire. Igual sucede con los individuos. Pero el individuo es conforme a su sustancia por sí mismo. Ha de traer en sí a la conciencia y ha de expresar la voluntad de este pueblo. El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial.

(Tomado de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, 1837.)

a) ¿Qué es para Hegel la historia universal?

b) ¿Cuál es la relación entre el Espíritu o Razón universal y los espíritus de los pueblos?

c) ¿Qué valor tiene en esta visión idealista el individuo?

d) ¿Se reconoce a los hombres reales algún papel en la transformación de la sociedad?

e) ¿Considera Hegel adecuada la división social en clases?

f) ¿Hay en Hegel escisión entre el *sentir* —apetitos, voluntad— y el *intelgir* — lo universal?

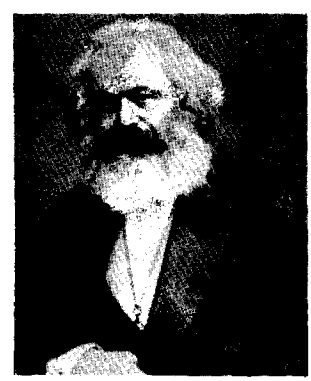
g) ¿Cuál es el aporte positivo de Hegel con respecto a Locke?

h) ¿Cuáles son sus limitaciones?

i) ¿Es para Hegel el hombre real un ser creador y activo o meramente pasivo y receptor?

j) ¿Legitima Hegel una sociedad totalitaria que anule las responsabilidades individuales?

6.4. Marx y Engels o la dialéctica hombre-sociedad



Presentamos a continuación varios textos de Karl Marx y de Friedrich Engels que pueden ayudar a desmentir algunas concepciones vulgares y dogmáticas sobre los mismos. La visión de Marx sobre el papel del hombre en la sociedad es netamente dialéctica. Ello significa negar, contra los idealistas como Hegel y también contra muchos materialistas mecanicistas de su tiempo, que el hombre, lejos de ser un mero producto de la sociedad, de las circunstancias, de la educación, es también quien construye y modela el mundo en que vive. Esto implica la afirmación de la actividad creadora del hombre en la historia y también la negación de todo determinismo: lo que acontece en la historia humana no está determinado por misteriosas leyes universales que todos los individuos y pueblos tienen que obedecer. En este sentido, es menester consiguientemente relativizar la importancia de la producción y de la economía: la praxis humana en el campo sociopolítico e ideológico puede influir retroactivamente sobre las actividades productivas, introduciendo cambios significativos en las mismas. La sociedad y la historia son, por tanto, procesos abiertos, libres de un destino ciego. Los primeros textos son de Marx; el último es de Engels.

Cuando se ha visto en el hombre la esencia, la base de toda la actividad humana y de toda relación humana, sólo la "escuela crítica" puede inventar *nuevas categorías* y transformar al *hombre* en una categoría, en el principio de una serie de categorías. (...). La *historia* no hace *nada: no* "posee inmensa riquezas," *no* "libra combates." Son los *hombres* reales y vivos los que hacen, poseen y luchan. La "historia" no utiliza a los hombres como medios para conseguir —como si fuese una persona individual— *sus* propios fines. La historia no es *nada más* que la actividad de los hombres para la consecución de sus objetivos.

(Tomado de *La Sagrada Familia*, 1844.)

La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad. (...).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria.*

(*Tesis III sobre Feuerbach*, 1845.)

Pero mi crítico no se conforma con eso; le agradaba transformar mi resumen histórico de la aparición del capitalismo en Europa occidental en teoría filosófico-histórica general con pretensión de prescribir un camino de desarrollo inmutable para todos los pueblos, sin consideración de las condiciones particulares de su realidad histórica a través de la cual llegaron finalmente a un orden económico que asegura el mayor desarrollo de la fuerza productiva de la sociedad y el desarrollo universal del individuo.

Pido perdón: tal explicación sería demasiado enaltecedora y, simultáneamente demasiado vergonzosa para mí. (...).

Así vemos llegar a resultados fundamentalmente diferentes apariencias sorprendentemente análogas bajo condiciones históricas diferentes. Examinando individualmente cada una de esas evoluciones y comparándolas podemos solucionar fácilmente el enigma. Pero nunca podremos encontrar esta solución por medio de una clave que valga para todo, algo en la forma de una teoría filosófico-histórica general, cuyo mayor mérito residiría en que sería, digamos, supra-histórica.

(De una carta de Marx del año 1877.)

Pues la totalidad de estas relaciones, según las cuales se vinculan los realizadores de la producción entre sí y con la naturaleza, y en las cuales ellos producen, este todo es justamente la sociedad, considerada según su estructura económica. El proceso capitalista de producción, al igual que cuantos le precedieron, se desarrolla bajo determinadas condiciones materiales, que son al mismo tiempo exponentes de determinadas relaciones sociales que los individuos contraen en el proceso de la reproducción de su vida. Lo mismo aquellas condiciones que estas relaciones son, de una parte, premisas y de otra parte resultados y creaciones del proceso capitalista de producción; son producidas y reproducidas por él. (...).

La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente su proceso de reproducción no depende de la duración del trabajo sobrante, sino de su productividad y de las condiciones más o menos abundantes de producción en que se realice. En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la

coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La liberación, en este ámbito, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores organizados, regulen racionalmente este su intercambio material con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo, siempre seguiría siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad.

(Tomado del volumen III de *El Capital*, 1894, póstumo.)

Por lo demás, falta solamente un punto que ni Marx ni yo hemos realzado (subrayado) suficientemente, por lo que estamos igualmente culpados. Todos hemos puesto en primer lugar el acento principal sobre la divergencia de las representaciones políticas, jurídicas y otras ideologías y las acciones motivadas por ellas, de la realidad fundamental económica; y así tuvimos que hacerlo. Por lo tanto, hemos dejado la forma por el fondo: el modo y la forma en que esas representaciones se elaboraron. Esto dio a los adversarios un margen favorable a las equivocaciones. (...). Es la vieja historia: al principio siempre es la forma que se descuida por el contenido. Como le he dicho, lo padecí también yo, y el error me apareció sólo *post festum*. Por lo tanto, no pienso hacerle ningún reproche; además, culpable yo desde hace más tiempo, no tengo ese derecho: al contrario. Pero quisiera llamar su atención sobre este punto para el futuro. En eso reside también la representación absurda de los ideólogos: porque negamos a las diversas esferas ideológicas que intervienen en la historia una evolución histórica independiente, dicen que les negamos toda eficacia histórica. A la base hay una idea no dialéctica de causa y efecto como polos opuestos, la completa omisión de los efectos recíprocos; los señores olvidan muy a menudo y casi con desprecio que un momento histórico, una vez puesto en el mundo por otros hechos finalmente económicos, reacciona también sobre su contexto y puede incluso provocar sus propias causas.

(Carta de Engels a Mehring, 1893.)

a) ¿Son para Marx la sociedad y la historia algo independiente de los hombres reales?

b) ¿Cómo define Marx la historia?

c) Compare su idea de la historia con la de Hegel, expuesta más arriba.

d) ¿Qué le critica a la "escuela crítica" —hegeliana?

e) ¿Cómo entiende Marx la relación entre sociedad y hombre, entre circunstancia e individuo?

f) ¿En qué consiste la unidad dialéctica entre circunstancias y actividad humana?

g) ¿Pretende Marx prescribir un desarrollo histórico inmutable para todos los pueblos?

h) ¿Tiene Marx una concepción determinista de la historia?

i) ¿Es posible, para él, una teoría general de la historia que predetermine todo lo que en ella ha de acontecer necesariamente?

j) ¿Cuáles son para Marx las dos dimensiones de la sociedad, considerada según su estructura económica?

k) ¿En qué consiste para Marx el reino de la necesidad?

l) ¿En qué consiste para Marx el reino de la libertad?

m) ¿Cuál de ellos tiene un papel fundamental y en qué sentido?

n) ¿En qué consiste para Marx la liberación?

ñ) ¿Es la liberación un hecho meramente económico, o incluye otros aspectos de la sociedad?

o) ¿Hay para Marx un proceso determinista o queda lugar para la praxis liberadora?

p) ¿Puede desaparecer alguna vez el reino de la necesidad, o sólo ser controlado social y racionalmente?

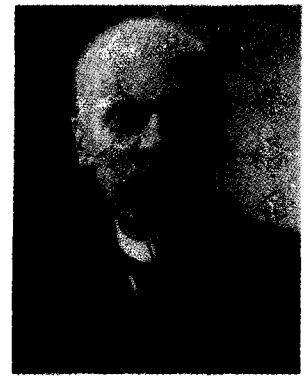
q) ¿En qué consiste el error en que, según Engels, han caído él y Marx con frecuencia?

r) ¿Determina la economía unívocamente todo lo que sucede en una sociedad, o hay una interdependencia estructural de ésta con otros elementos?

s) ¿Puede un fenómeno basado en factores económicos influir retroactivamente sobre éstos?

t) ¿Es la historia un proceso meramente económico o tiene en ella relevancia estructural la actividad sociopolítica e ideológica?

6.5. Durkheim o el objetivismo sociológico



Frente a la visión dialéctica de las relaciones hombre-sociedad, el objetivismo hegeliano sobrevive, en cierto sentido, en la sociología positivista de Emile Durkheim (1858 - 1917). Durkheim es, junto con Saint-Simon y Comte, uno de los grandes fundadores de la moderna sociología. Para él, uno de los requisitos fundamentales para el estudio científico y positivo de la sociedad es considerar los hechos sociales como *cosas*. Un hecho social (por ejemplo, una norma, una institución) ha de ser considerada como una realidad sustancial, autosuficiente, que existe de un modo externo a los individuos y tiene la capacidad de imponerse a ellos. De este modo, subrayando el carácter real de

los fenómenos sociales, desatiende Durkheim al papel creativo e innovador de los individuos. Por eso, su postura es cercana a lo que hemos denominado colectivismo.

Si yo no me someto a las convenciones del mundo, si al vestirme no tengo en cuenta las costumbres seguidas en mi país y en mi clase, la risa que provoco, el aislamiento en que se me tiene, producen, aunque de una manera más atenuada, los mismos efectos que una condena estrictamente tal. Además, no por ser la coacción indirecta, es menos eficaz. Yo no tengo la obligación de hablar en la misma lengua que mis compatriotas, ni de emplear las monedas legales; pero me es imposible hacer otra cosa. Si intentara escapar a esta necesidad, mi tentativa fracasaría miserablemente. Industrial, nada me impide trabajar con procedimientos y métodos del siglo pasado; pero si lo hago me arruinaré sin remedio. (...)

He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy especiales: consisten en maneras de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se le imponen. Por consiguiente, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, pues consisten en representaciones y acciones; ni con los fenómenos psíquicos que sólo tienen vida en la conciencia individual y por ella. Constituyen, pues, una especie nueva, a la que se ha de dar y reservar la calificación de *sociales*. Esta calificación les conviene, pues si no tienen al individuo por sustrato, es evidente que no pueden tener otro que la sociedad, ya sea a la política en su integridad, ya a alguno de los grupos parciales que contiene, como agrupaciones religiosas escuelas políticas, literarias, corporaciones profesionales, etc. (...). Constituyen, pues, el dominio propio de la sociología. (...).

Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o bien, que es general en el conjunto de una sociedad, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales. (...).

Los hechos sociales (...) presentan de una manera (...) natural e inmediata todos los caracteres de la cosa. El derecho existe en los códigos, los movimientos de la vida cotidiana se revelan en las cifras de la estadística, en los monumentos de la historia, las modas en los vestidos, los gustos en las obras de arte. Por su misma naturaleza tienden a constituirse con independencia de las conciencias individuales, pues las dominan. Para contemplarlos en su aspecto de cosa no es, pues, necesario torturarlos con ingeniosidad.

(Tomado de *Las reglas del método sociológico*, 1895.)

a) ¿Es posible para Durkheim sustraerse a la presión social?

b) ¿Cuáles son las definiciones que da Durkheim de hecho social?

c) ¿Son para él los hechos sociales realidades plenamente independientes de los individuos?

d) ¿Es para Durkheim la sociedad un sustrato, una realidad sustancial?

e) ¿Existen, por tanto, realidades que actúan sobre los individuos, situadas por encima de ellos?

f) Compare esta tesis con la anterior de Marx en *La Sagrada Familia*.

6.6. Gramsci y el bloque histórico

Frente a este objetivismo, el filósofo italiano Antonio Gramsci, al que ya nos hemos referido, subraya de un modo incluso más enfático que el de Marx y Engels, la interdependencia estructural entre los distintos subsistemas sociales: no se puede pensar la economía, por ejemplo, como una mera "base" o sustancia, independiente de todos los demás momentos de la estructura social, la cual se limitaría a causarlos sin ser ella misma determinada por las actividades sociopolíticas e ideológicas. Para Gramsci, contra el mecanicismo de muchos marxistas, es necesario afirmar el carácter de "bloque histórico" de toda formación social: en ella hay una interacción de múltiples factores, que remiten estructuralmente unos a otros. Ello implica una concepción abierta del hombre y de la historia, donde las fuerzas productivas tienen solamente una función de *posibilitación* de la libertad humana.

Un determinado acto político puede haber sido un error de cálculo de parte de los dirigentes de las clases dominantes, error que el desarrollo histórico, a través de las "crisis" parlamentarias gubernativas corrige y supera: el materialismo histórico mecánico no considera la posibilidad del error, sino que considera a todo acto político como determinado por la estructura, inmediatamente, o sea, como reflejo de una modificación real y permanente (en el sentido de adquirida) de la estructura. (...).

El análisis de estas afirmaciones, creo, lleva a reforzar la concepción de bloque histórico, en cuanto las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, siendo esta distinción de contenido y forma puramente dialéctica, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material. (...).

Se puede emplear el término "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, esto es, a la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo," y de la "necesidad a la libertad." La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento "catártico" deviene así, me parece, el punto de partida de toda la filosofía de la praxis.

(Tomado de los *Cuadernos de la cárcel*, 1927-1937.)

a) ¿Qué le critica Gramsci al materialismo histórico mecánico?

b) ¿Cómo describe Gramsci el "bloque histórico"?

c) ¿Es la economía algo independiente de los demás subsistemas sociales o está en íntima unidad con ellos?

d) Recíprocamente, ¿son los demás subsistemas independientes de la estructura económica?

e) ¿Hay para Gramsci una escisión entre lo económico y lo político, entre necesidad y libertad?

f) ¿En qué consiste la unidad dialéctica entre lo necesario y lo libre, lo objetivo y lo subjetivo?

g) ¿Compare el concepto de "catarsis" con el de "práctica revolucionaria" de la tesis III sobre Feuerbach (veáse *supra*) ¿No son conceptos semejantes?

h) ¿Hay para Gramsci libertad en la historia o es ésta un proceso ciego y determinado?

8

Filosofía ética

Como vimos en el Capítulo primero, una de las disciplinas filosóficas más importantes es la *ética* o *filosofía moral*. Ella se pregunta por el valor de la actividad humana y por el sentido que ésta debe tomar. En cierto modo, se puede decir que, al menos para la filosofía de la praxis, la ética es una de las partes más importantes de toda filosofía. En realidad, todo problema filosófico entraña siempre consecuencias o suposiciones de índole intelectiva de sus repercusiones prácticas. Sin embargo, aún subrayando esta vinculación ineludible entre lo teórico y lo práctico, puede haber sin duda algún tipo de reflexión teórica que de un modo más directo y explícito se pregunte por la praxis humana. Y esto es lo que hace, junto con otras disciplinas y ciencias, la filosofía moral. Ahora bien, si queremos saber en qué consiste exactamentte esta disciplina, es menester tratar de entender cuáles son los problemas a los que ella pretende responder.

1. El problema de la ética

Como hemos visto repetidamente en los capítulos anteriores, el ser humano, lejos de ser un mero producto sometido a las leyes de la naturaleza, se haya en cierta *interrelación* con la misma, de tal modo que es la actividad histórica de los hombres la que constituye y transforma el mundo natural en el que éstos viven. Esta interacción entre hombre y mundo acontece también en el mundo social. Contra lo que pretenden los *deterministas*, las sociedades no son estructuras perfectamente cerradas, que se imponen rígidamente al hombre. Del mismo modo que hay una *dialéctica* entre el género humano y su mundo natural, se puede decir que hay también una interacción recíproca entre las estructuras sociales con las que los hombres se encuentran y en las que son configurados y la iniciativa de los distintos individuos y grupos en la historia. Todo ello significa que el hombre, dentro de todos sus condicionamientos naturales y sociales, dispone de un cierto margen de *libertad*. Es esta libertad la que, como veremos, plantea a la filosofía el problema ético.

1.1. La libertad concreta

Antes de pasar adelante es importante entender correctamente lo que es la libertad. En el hombre, la libertad no es una libertad abstracta, sino *concreta*. La libertad no es una pura *indeterminación*, o un puro "hacer lo que me da la gana," sin que en ello influyan grandemente múltiples condicionamientos externos. Esta libertad pura, considerada como una especie de privilegio individual e intrínseco, es lo que tradicionalmente se denominó

libre albedrío. Muchas de las grandes discusiones filosóficas sobre la libertad versaron sobre la existencia o inexistencia de ese libre albedrío como facultad soberana de decisión. Ahora bien, aquellos planteamientos partían del ser humano considerado como un sujeto individual y eterno, no condicionado y modulado por el mundo en que vive.

Pero, en realidad, la libertad humana no es una pura indeterminación, pues el hombre es un ser histórico, temporalmente constituido. Por eso, su libertad es una libertad concreta y situada. El hombre es un ser con una constitución natural que lo condiciona en muchísimos aspectos. Y es también un ser social, formado en muchos sentidos por la sociedad y el tiempo que le ha tocado vivir. Y es que, aunque el hombre no esté absolutamente *determinado* por sus circunstancias, sí está enormemente *condicionado* por ellas, de modo que el problema de la libertad ha de ser planteado en el marco de esta interacción entre los hombres y su mundo.

Lo que las circunstancias naturales y sociales proporcionan a los hombres es un conjunto de *posibilidades* concretas. El clima, los recursos naturales, la vegetación, etc., son el fundamento de las posibilidades que la naturaleza va a brindar a la humanidad en su historia, delimitando lo que será posible realizar. Del mismo modo, las condiciones económicas, el desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones sociales y políticas, etc., van a proporcionar a los hombres que nacen en una determinada sociedad unas ciertas posibilidades de vida y de acción, obturándoles otras. Estas condiciones imponen, por tanto, unos cauces concretos a la libertad del hombre, que no es nunca puro libre albedrío o pura indeterminación. El número de posibilidades que al individuo se le ofrecen en cada momento histórico es limitado. Del mismo modo, las posibilidades que se ofrecen a la sociedad en su conjunto son también muy concretas y están históricamente delimitadas. No en cualquier lugar ni en cualquier sociedad se puede hacer cualquier cosa.

La libertad no es indeterminación, sino que es *autodeterminación* del hombre a partir de unas circunstancias concretas. Por eso mismo, los problemas morales no son nunca cuestión de elección o de preferencia en abstracto, sino de discernimiento y deliberación sobre lo realmente posible en un momento y en unas circunstancias dadas.

1.2. El hombre, realidad moral

Si la libertad concreta entraña una opción entre diversas posibilidades, el hombre no puede dejar de plantearse cuál de ellas es la más *valiosa,* cuál es la de más valor. El animal no se encuentra ante esta incertidumbre: su sistema de instintos determina en cada momento la respuesta que debe dar. En cambio, el hombre, como animal abierto, se halla indeterminado. Y ante las distintas posibilidades tiene que determinar cuál es la que debe seguir, cuál es la opción adecuada. Esto es algo que su misma estructura psico-somática le impone. El hombre, en virtud de su misma realidad física, es un animal moral. La moral no consiste primariamente en un sistema o en un conjunto de normas, sino que es primariamente una estructura física del ser humano, fundada en su constitutiva apertura a la realidad. Si el hombre se plantea problemas éticos, ello acontece en virtud de la indeterminación y apertura características de la praxis humana.

Una vez que el hombre se sitúa ante un conjunto de posibilidades, tiene que elegir una que considera preferible. Ahora bien, decidir cuál es la preferible es hacerse una pregunta ética. Y para responder a ella es menester tener algún criterio. El hombre no decide qué es

bueno o qué es malo de un modo arbitrario, improvisando en cada momento. Por el contrario, tiene que tener alguna idea general sobre qué es lo *bueno* y qué es lo *malo*. Evidentemente, estas ideas le son proporcionadas por la sociedad en la cual ha nacido y por la cultura en la cual vive. Ahora bien, provengan de donde provengan estas ideas, lo cierto es que ellas contienen una concepción más o menos general sobre lo que es el hombre y sobre lo que éste debe perseguir en su vida.

Para optar por una posibilidad de un modo racional y responsable hay que tener una idea sobre la cuál es el *bien* general que el hombre tiene que perseguir en su vida, sobre su *fin* último. Sólo así es posible justificar una opción como preferible a la otra. Ciertamente, las ideas sobre estos bienes o fines varían enormemente en cada cultura y en cada etapa histórica. Pero nunca dejan de estar presentes, porque ellas son las que sirven para orientar la actividad diaria de los hombres. Teniendo una idea sobre lo que es el bien del hombre, es posible deducir, desde ahí, *deberes* concretos y normas de acción. Todo deber moral, lejos de ser algo evidente de por sí, es la consecuencia de una determinada concepción de los fines generales de la vida humana.

De este modo, podemos ya entender mejor lo que es la ética: se trata de *una reflexión sobre la praxis humana, en orden a saber cuál es el fin que ésta debe perseguir y cuáles son los deberes y las tareas que se le imponen en cada momento concreto si quiere alcanzar ese fin.* Pero esta reflexión no es fácil. En seguida surgen una enorme cantidad de cuestiones: ¿por qué seguir este fin y no el otro? ¿Por qué preferir estas acciones y no aquéllas otras? ¿Por qué esto es un deber? ¿Cuáles son los verdaderos bienes de la vida humana?

Basta con una observación a las distintas culturas y a las distintas sociedades que encontramos en la historia humana para caer en la cuenta de que los hombres nunca han logrado un acuerdo pleno sobre cuáles son los bienes que deben realmente perseguir y sobre cuáles son los males que deben de evitar. Hay más bien bastantes desacuerdos sobre lo que sea el bien y lo que sea el mal. La tarea del filósofo que reflexiona sobre la moral ha de ser la de tratar de conseguir alguna claridad en este punto. Se trata de *fundamentar la ética*, es decir, de mostrar de un modo seguro cuáles son los auténticos bienes que se le ofrecen al hombre y por qué el deber de seguirlos.

2. Fundamentación general de la ética

Como dijimos, la fundamentación de la ética tiene el objetivo de probar cuáles son los auténticos bienes del hombre y por qué tiene el deber de ajustarse a ellos. Dicho con otros términos, la fundamentación de la ética quiere ser una respuesta al *escepticismo moral*. Por escepticismo moral se entiende la postura de aquellas personas o de aquellos pensadores que dudan de que se pueda demostrar la existencia de unas obligaciones morales válidas para todo el mundo. El escepticismo moral piensa que las normas y los valores morales, es decir, las ideas socialmente vigentes de lo que es bueno y de lo que es malo, son algo meramente casual, un prejuicio de la tradición, o un artilugio para mantener sometidos a los hombres. La moral se ha inventado —piensa el escéptico moral— para hacer que los hombres se comporten de un modo o de otro en una sociedad concreta. Pero hay tantos sistemas morales como culturales. No hay una moral universal, válida para todos los hombres, o si la hay, no la podemos conocer. No podemos llegar a saber ni a demostrar de un modo

racional y accesible para todos cuáles son las normas, las conductas, los comportamientos que se deben seguir. No hay un bien y un mal universales solamente prejuicios que varían con las culturas. El bien, a lo más, es simplemente lo que a cada uno le conviene: cada quien llama bien a lo que le produce placer o comodidad. El escepticismo moral, por tanto, suele ir unido a un fuerte *individualismo:* lo más que hay es una moral individual: cada uno debe hacer lo que convenga a su provecho privado.

Por el contrario, quienes pretenden fundamentar la ética son los que piensan, contra los escépticos morales, que hay unos comportamientos preferibles a otros. Que no toda opción es igualmente válida, sino que se puede sostener que todo hombre, ante una determinada alternativa, *debe* seguir un comportamiento y no otro. El individualismo moral acaba diciendo que lo bueno es lo que conviene a cada hombre. Quienes quieren fundamentar la ética, por el contrario, sostienen que hay pautas de comportamiento universales. Que hay un bien y un mal que son los mismos para todos los individuos. Que matar, por ejemplo, es un mal y no un bien, aunque a una persona individual le convenga el asesinato. Con la fundamentación de la ética pretendemos mostrar cómo, hasta cierto punto al menos, hay la posibilidad de definir un bien y un mal universales. Y a partir de ahí, quienes fundamentan la ética podrán deducir una serie de deberes que los hombres tienen la obligación de cumplir. Frente al individualismo, todo intento de fundar la ética es un intento de mostrar, al menos a grandes rasgos, cuál debe ser la praxis que los hombres deben universalmente seguir. Veamos algunos intentos posibles de fundamentación.

2.1. Fundamentaciones prefilosóficas

Fundamentaciones prefilosóficas son aquellas que recurren a elementos y argumentos tomados de las tradiciones y de la sabiduría popular, tal como ésta aparece en una determinada sociedad. Mientras no surge un saber crítico que pone en duda sistemáticamente las fundamentaciones tradicionales de la ética, el saber moral y sus fundamentaciones gozan de una gran solidez y de una gran extensión en el conjunto de la población. Las fundamentaciones prefilosóficas toman como objeto la moral que un pueblo vive en un momento determinado de su historia.

Dentro del saber popular podemos distinguir una parte dedicada a las prescripciones, a los consejos y a las valoraciones de la conducta humana. Ahora bien, el hombre puede preguntarse en determinado momento: muy bien, esto es lo que debemos de hacer; pero, ¿por qué? En ese momento, el saber popular echa mano de algunos de sus elementos para lograr una fundamentación, para indicar al hombre, a todos los miembros de la sociedad, por qué es mejor comportarse así y no de otro modo.

Un ejemplo puede ser el de la moral que viven los *pueblos latinoamericanos.* Se trata de un conjunto de normas y de valoraciones compartidos por la mayor parte de los miembros de las sociedades americanas y que se fundamenta en alguno de los elementos de las tradiciones de esos mismos pueblos. Así, la moral de estos pueblos puede consistir en la unión de una determinada ética cristiana (en concreto: la propia del catolicismo español) con las tradiciones éticas de los pueblos precolombinos. Es decir, se da una unión de la ética propia del *decálogo* con otras tradiciones y valoraciones morales, las cuales pueden haberse fusionado con la moral que trajeron los conquistadores. Esto da como resultado un conjunto, más o menos coherente, de valores y de normas morales que son aceptados por la mayor parte de la población, incluso por muchos no-creyentes que, como los cristianos,

siguen pensando en la inconveniencia de matar, de mentir, etc., y en la conveniencia, por ejemplo, del matrimonio, del machismo, etc., etc. Son los contenidos de la moral concreta de un pueblo.

Pero hay que fundamentar esos contenidos. Evidentemente, las fundamentaciones prefilosóficas pueden ser de muchos tipos. Se puede decir, por ejemplo, que algo hay que hacerlo simplemente porque "siempre se ha hecho así." O se puede recurrir a un refrán que, de algún modo, argumente que una determinada conducta es o no recomendable: "dime con quien andas y te diré quien eres;" "quien roba a un ladrón tiene cien años de perdón," etc. Sin embargo, este tipo de argumentaciones no son demasiado convincentes, pues siempre se puede seguir preguntando: "bueno, ¿y por qué?" Es entonces cuando el saber popular suele acudir a contenidos religiosos que pueden prestar un importante servicio a la hora de fundar sólidamente unos determinados contenidos morales. Esta fundamentación religiosa suele ser una *fundamentación basada en la voluntad de Dios*. Es la voluntad divina la que ha decretado, en un determinado momento de la historia, a través de la *revelación*, que los hombres deben seguir determinadas normas de comportamiento. Así, por ejemplo, el decálogo cristiano se funda en una revelación de Dios a Moisés.

Desde un punto de vista filosófico, aún sin afirmar que esta fundamentación sea falsa, es sin duda bastante problemático fundamentar la moral en la existencia de Dios. Para el saber popular esto no causa problemas desde el momento en que esa existencia es algo inmediato, indudable, que no se vive como un problema. Pero para la filosofía, fundar la moral en la voluntad de Dios exige una serie de pasos previos. Habría que demostrar de un modo filosófico, riguroso, que Dios existe. Y esto es algo que no es fácil de hacer, y sobre lo cual no hay mucho acuerdo entre los filósofos. Toda la historia de la filosofía conoce innumerables pruebas y contrapruebas de que Dios existe, sin que se haya logrado nunca una demostración incuestionable. Además de demostrar la existencia de Dios, habría que demostrar por qué Dios quiere esta norma o aquella de un modo también racional y válido para todos los hombres. Y esto es también muy difícil, pues no parece muy accesible para el filósofo el conocimiento de lo que Dios verdaderamente quiere.

Por esto, las fundamentaciones de la ética en la existencia de Dios son, por lo general, propias del saber popular y de muchas religiones, pero no propiamente filosóficas. Ciertamente, algunos filósofos han tratado de derivar la ética de Dios, pero esto, como dijimos, es problemático, pues no todos los hombres aceptan su existencia, y, por lo tanto, tampoco van a poder quedar satisfechos con una ética que se derive de la existencia de un Ser Supremo.

Ello no quiere decir que esta fundamentación prefilosófica sea falsa o inútil. Algo puede no ser demostrable por el filósofo y, sin embargo, ser verdadero. Además, no cabe duda de que la religión ha sido y sigue siendo fuente de inspiración para la actividad ética de muchos hombres y pueblos. Por motivos religiosos, los hombres han seguido preceptos éticos de gran importancia, como los que mandan el amor al prójimo, el servicio a los pobres, etc. Ahora bien, el filósofo no se conforma con una fundamentación religiosa, sino que ha de hallar alguna fundamentación válida y accesible para todos los hombres, sean religiosos o no. Ha de encontrar una fundamentación estrictamente filosófica.

2.2. Fundamentaciones metafísicas

Llamamos fundamentaciones metafísicas de la ética a aquéllas que intentan deducir los principios y las normas morales a partir del conocimiento filosófico de la estructura última de la realidad. A partir de una determinada idea de cómo sea la realidad del mundo y la realidad del hombre se deduce cuál ha de ser, según esa realidad, la conducta moral que el hombre ha de realizar en su vida. Así, por ejemplo, una fundamentación de la moral en la voluntad de Dios, no en términos religiosos, sino a partir de una —supuesta— demostración estricta y concluyente de que Dios existe, sería una fundamentación metafísica de la moral. Esto supone, claro está, que se demuestre también filosóficamente que Dios quiere esto o aquello. En caso contrario, estaríamos todavía ante una fundamentación prefilosófica.

a) El intelectualismo moral. Como hemos dicho, esa fundamentación de la moral en la voluntad de Dios es muy difícil para el filósofo. Por eso hay otro tipo de fundamentaciones metafísicas que no recurren directamente a Dios, sino a la realidad del mundo en el cual el hombre vive para deducir de ella el comportamiento que el hombre *debe* seguir. Un ejemplo clásico es la fundamentación de la moral que lleva a cabo *Platón.* Para Platón la realidad se divide en dos reinos distintos y hasta contrapuestos: el llamado *mundo sensible* y el *mundo inteligible.* Para él el mundo sensible está compuesto por las cosas que nos encontramos en nuestra vida práctica cotidiana. El mundo inteligible, por el contrario, es el mundo de las ideas, el mundo de las formas puras que descubrimos mediante nuestra inteligencia. Para Platón es claro que la prioridad le corresponde al mundo inteligible: mientras que el mundo sensible es variable y caduco, el mundo inteligible es inmóvil y eterno. Es más, el mundo sensible está hecho según la medida y según los criterios del mundo inteligible: las ideas han sido el modelo del mundo sensible; así, por ejemplo, los hombres sensibles que conocemos no son más que una realización de la idea eterna del hombre. El mundo de las ideas es un mundo eterno y perfecto, mientras que las cosas sensibles no son más que sombras de ese mundo.

Esta distinción entre mundo sensible e inteligible le sirve a Platón para su fundamentación de la ética. Entre las ideas que hay en el mundo inteligible, una de ellas está situada a la cabeza: la idea de bien. Se trata de la idea Superior, a la cual están subordinadas todas las demás, pues todas las ideas, de un modo u otro, participan en la *idea de Bien.* La idea de Bien tiene algo así como una fuerza de atracción sobre los hombres, especialmente sobre los hombres sabios. Para Platón, el verdadero destino y la verdadera felicidad del hombre están en la *contemplación* de las ideas. La virtud del hombre es la virtud del *sabio:* el desocuparse de las tareas del mundo sensible para poder así dedicarse a la contemplación, a la ascesión lenta y difícil hacia las ideas eternas. Cuando el hombre llega al mundo de las ideas, comienza su verdadera vida y su verdadera salvación de las cadenas del mundo sensible. En esta marcha hacia el mundo de las ideas, el sabio siente una especie de atracción, de "ímpetu ardiente" por llegar a ellas. En el fondo, se trata de la atracción que en el hombre despierta la idea de Bien, la superior a todas, que actúa como motor de los impulsos humanos hacia ella.

La ética, por tanto, se fundamenta en el mundo de las ideas, más concretamente, en la idea de Bien. La vida moral del hombre, el bien que debe perseguir, es por tanto una idea. La vida auténticamente moral es la vida contemplativa, la vida del sabio que se desprende

del mundo sensible y se dirige hacia las alturas del mundo inteligible, donde va a hallar el verdadero bien del hombre y la verdadera vida. Los impulsos sensibles, las atracciones del mundo corporal son para Platón fuentes de sometimiento y de esclavitud. Por el contrario, la vida intelectual, la vida teórica de contemplación son el verdadero bien moral.

En Platón hay un enorme *intelectualismo moral:* la bondad y la sabiduría se identifican: el hombre es bueno en la medida en que contempla teóricamente las ideas. La moral es una actividad intelectual. Para Platón no es posible que un hombre sea sabio y que no sea bueno: la verdadera sabiduría, es decir, el conocimiento de las ideas eternas es al mismo tiempo la participación en ellas. Conocer la idea de Bien y ser bueno son una misma cosa. (Veáse 4.2.)

b) El eudemonismo. La fundamentación platónica de la moral, como hemos visto, descansa sobre una metafísica enormemente idealista: los motivos de la acción moral están situados en un mundo de ideas del mundo sensible. El mundo inteligible o mundo de las ideas es el fundamento último de la actividad del hombre. Un discípulo de Platón, *Aristóteles,* fue el primer crítico importante del idealismo ético de su maestro. Para Aristóteles no es lícito buscar el fundamento de la ética en un mundo distinto del mundo natural sensible en el cual nos encontramos. Y es que, para él, no hay ideas separadas de las cosas. No hay un mundo inteligible distinto del mundo sensible. Si se quieren buscar las ideas, hay que buscarlas en las *formas del mundo natural sensible.* Las cosas reales como vimos, son para él la unión de materia y forma, y la forma no es otra cosa que la idea encarnada en la materia. Pues bien, la fundamentación de la ética habrá de partir, por ello, no de un Bien abstracto y separado del mundo sensible y material, sino de los bienes reales, *naturales,* que se presentan en la vida humana.

Aristóteles observa cómo todas las cosas, *por naturaleza,* tienden hacia un *fin.* Es más, decimos que una cosa es *buena* cuando realiza su fin natural. Así, por ejemplo, un arpa es buena cuando sirve para su fin natural, es decir, producir buena música. Del mismo modo, un caballo es bueno cuando sirve para su fin, para el fin que tiene por naturaleza, que es el de transportar hombres y cargas. La bondad de cada cosa viene dada por la aptitud que tiene para realizar su fin específico. De este modo, si queremos saber cuál es es el bien real y concreto del hombre, tendremos que averiguar cuál es el fin que los hombres persiguen en su vida. ¿Y qué es lo que buscan como el fin de sus vidas? Para Aristóteles no es otra cosa que la *felicidad.*

El verdadero fin del hombre es la felicidad. Por ello, dirá Aristóteles, un hombre es bueno cuando realiza su felicidad, cuando es feliz. En la mentalidad de Aristóteles, por lo tanto, *bondad y felicidad se identifican,* no son dos cosas distintas, sino una misma: el hombre bueno, honrado, es feliz, y el hombre feliz es honrado. Por eso, la ética de Aristóteles es una ética *eudemonista* (del griego *eudaimonía* = felicidad), es decir, una ética que funda el bien del hombre en la felicidad: la felicidad es el principio fundamentador de su moral.

Con esto ya nos hemos separado enormemente de Platón: el bien del hombre no está en el mundo de las ideas, sino en su felicidad. Ahora bien, para entender correctamente a Aristóteles es menester definir qué es lo que entiende concretamente por felicidad. Para Aristóteles, en primer lugar, la felicidad no se identifica con el *placer.* Si pusiésemos el fin de nuestra vida en el placer piensa él, si pensásemos que la felicidad no es más que el mayor gozo posible, seríamos como los animales. Habría que llamar feliz y honrado al buey que

encuentra su dicha en hartarse de alimento en un campo de guisantes. Pero para Aristóteles la búsqueda del placer no hace al hombre feliz, sino más bien puede hacerle desdichado. Y es que el placer no es la felicidad ni la causa de la felicidad. A lo más, piensa Aristóteles, un acompañante de la misma. El hombre feliz encuentra placer en todo, pero no es feliz por encontrar placer, sino al contrario: la felicidad es anterior al placer, es algo más radical y más profundo que cualquier placer sensible. Lo mismo puede decirse de los *honores*: la felicidad no consiste en recibir honores. Al contrario, estos son un acompañante de la felicidad: el hombre bueno y feliz es un hombre honrado por los demás, pero el honor es siempre una consecuencia, y no una causa de la auténtica felicidad. Unos honores que no se basasen en la felicidad serían un mero placer pasajero, pero tendrían poco que ver con el auténtico bien moral del hombre.

Entonces, si la felicidad no consiste ni en el honor ni en el placer, ¿cómo se puede definir la felicidad? Para Aristóteles la respuesta no puede ser otra que la *naturaleza* humana. Se trata, según él, de atender a lo que el hombre es, a su verdadera realidad, y solamente así podremos saber dónde halla el hombre la felicidad. Y para Aristóteles la respuesta es sencilla: una simple observación de la realidad humana que nos muestra que la naturaleza del hombre se diferencia en un punto fundamental de la naturaleza del animal: en que posee *lógos*, *razón*. El hombre es un animal racional. Su felicidad, por eso, no está en los placeres sensibles, pues eso es algo propio de la naturaleza animal. La felicidad del hombre está en la realización de su *naturaleza* racional. Este es su verdadero fin. Por tanto, la felicidad no es otra cosa que la actividad teórica. En ella es donde el hombre realiza el supremo fin de su naturaleza, y por lo tanto, donde realiza su verdadera bondad.

Evidentemente, no es posible realizar este fin del hombre, es decir, el ejercicio de la razón, si no se dispone de unas condiciones mínimas de vida y de unos bienes exteriores que aseguran el poder dedicarse a la actividad teórica: es necesario tener salud, familia, bienes materiales, amigos... Todas estas son condiciones de la felicidad, medios necesarios para asegurarla. Pero la felicidad plena solamente se alcanza cuando el hombre puede dedicarse a su fin auténtico, a aquello para lo que está dotado por naturaleza: la actividad racional, el pensamiento. (Véase 4.3.)

c) Insuficiencias. De este modo, tenemos que Aristóteles ha superado en buena medida el idealismo moral de Platón: el bien del hombre no se sitúa en un mundo de ideas separado del mundo presente, sino en su propia naturaleza. Sin embargo, con Platón sigue compartiendo su profundo intelectualismo moral: el bien y la felicidad del hombre consisten en el ejercicio de la razón. El hombre sabio es, al mismo tiempo, el hombre honrado y feliz. Esto supone, sin duda, una defensa de sus propios intereses como miembros de la élite intelectual de su época y, al mismo tiempo, un canto de alabanza a las clases aristocráticas que eran las que de hecho podían dedicarse a esta actividad teórica. La ética de Platón y de Aristóteles es, en buena medida, una ética aristocrática.

Pero la principal insuficiencia en la fundamentación de la ética que llevan a cabo estos dos autores estriba en el carácter *metafísico* de su fundamentación. Es decir, tanto la ética de Platón como la de Aristóteles suponen una idea previa de lo que sea la naturaleza y de lo que sea el hombre. La fundamentación de Platón solamente se sostiene a partir de una determinada conceptuación de la realidad, según la cual ésta parece dividida en un mundo sensible y un mundo inteligible y verdadero. La fundamentación de Aristóteles supone una idea muy concreta de las conductas y las tareas que se han de derivar de la naturaleza

humana: el hombre es un ser dotado de razón, y esto determina que su perfección y su felicidad consista justamente en el uso de la misma, es decir, en la teoría.

Sin embargo, hoy día no solamente es muy cuestionable el *dualismo* de Platón, sino la idea de *naturaleza* humana que maneja Aristóteles. Sin duda, se pueden encontrar muchas diferencias estructurales entre el hombre y el resto de los animales. Pero es difícil derivar de ahí cuál ha de ser el comportamiento que el hombre ha de seguir en su vida. Lo propio de la naturaleza humana, como vimos en su momento, no es tanto la *razón* como la *inteligencia*, es decir, la *apertura* a lo real. Mientras que el animal está determinado por naturaleza, es decir, por sus estímulos-respuestas a seguir una determinada conducta en su vida, lo propio del hombre es justamente la debilidad del sistema instintual y, por ello, su no determinación a una tarea o actividad concreta. Si lo propio del hombre fuese la racionalidad, quizás su actividad propia debiese ser la racional. Pero no es así; lo característico de la especie humana es su apertura sentiente a la realidad. Y en virtud de esta apertura el hombre puede dedicarse a multitud de tareas distintas: observando las distintas culturas comprobamos cómo la naturaleza biológica del hombre no le impone un comportamiento concreto, sino que lo deja abierto a organizar socialmente su praxis en modos muy diversos y variables a lo largo de la historia. No se puede apelar a la *naturaleza* para decidir cuál ha de ser el comportamiento que el hombre deba seguir en su vida o cuál sea su bien y su felicidad.

La insuficiencia de estos planteamientos metafísicos y naturalistas ha llevado a muchos filósofos a intentar otro tipo de fundamentaciones de la ética: las fundamentaciones subjetivas.

2.3. Fundamentación subjetivista

Las fundamentaciones subjetivistas de la moral son aquéllas que niegan la necesidad de todo conocimiento de la realidad o de la naturaleza del hombre para asentar la moral, afirmando que la única fuente de la misma se sitúa en la *conciencia* subjetiva del hombre. Cuál sea la conducta que el hombre ha de seguir, cuáles sean sus deberes, qué sea lo bueno y qué sea lo malo, todo esto será algo que el hombre descubrirá mediante el mero análisis de su subjetividad. Analizando la propia conciencia, el sujeto hallará las normas que debe seguir en su praxis para que ésta sea una praxis moralmente correcta. La conciencia se convierte así en principio y criterio de moralidad. Es moral, se dice, el que actúa según su conciencia; es inmoral el que actúa en contra de su conciencia. En el subjetivismo, la conciencia es el criterio último y decisivo de moralidad.

a) El hedonismo y el utilitarismo. Un modo típicamente subjetivista de plantear la fundamentación de la ética es el propio del *hedonismo* (del griego *hedoné*, placer). Para el hedonista, el problema de decidir filosóficamente qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es lo que el hombre debe buscar y qué es lo que debe evitar, se resuelve de un modo muy simple: mediante el estudio de las sensaciones y los sentimientos que cada cosa o cada acción producen en mí. ¿Qué es lo bueno? Lo que produce en mí una sensación de *agrado*. ¿Qué es lo malo? Lo que me causa disgusto o *dolor*. De este modo, la conciencia subjetiva del hombre es la que se convierte en fuente de criterio último. Pero no se trata de una conciencia abstracta, sino de la sensibilidad concreta del sujeto. La pregunta por lo bueno y por lo malo se traduce en una pregunta por el efecto que me produce placer y lo malo es aquello que me causa dolor. Placer y dolor, dos sensaciones de mi subjetividad, son las dos

piedras sobre las cuales se ha de construir el edificio de la ética.

El hedonismo no significa siempre un canto a las inclinaciones y a los placeres más bajos del hombre. Así, por ejemplo, uno de los grandes filósofos hedonistas, el griego Epicuro, entendía que el placer que equivale al bien del hombre no es cualquier tipo de placer. Los placeres groseros, pensaba no traen la felicidad, sino más bien son causas de disgustos y de preocupaciones. El verdadero placer es el placer suave, moderado y continuo. Se trata, por ello, de una alabanza a los placeres más refinados, como son los que produce la amistad, el arte, el diálogo, etc. Es más, para Epicuro no había placer más valioso que el que se experimenta al hacer el bien a los demás. La satisfacción, el contento con uno mismo que el hombre experimenta al hacer un favor o un bien a otra persona era, según Epicuro, el más auténtico placer que el ser humano puede encontrar en su vida. Más que de placeres puramente sensibles, se podría hablar casi de placeres *espirituales*, aunque por supuesto Epicuro no admite más realidad que la corpórea y material. En definitiva, hay que subrayar que el hedonismo, más que un canto a cualquier tipo de placer, lo que significa es ante todo la afirmación de la sensibilidad *individual* como criterio moral último. ¿Cómo saber lo que es el *bien*? La respuesta del hedonista es solamente una: pregúntaselo a la sensibilidad; lo que produce satisfacción es lo que debemos llamar el bien y lo que cause dolor es lo malo.

No cabe duda de que el hedonismo significa un fuerte individualismo. Según la moral hedonista, cada hombre habría de actuar según sus inclinaciones al placer, despreciando o no teniendo en cuenta para nada al resto de los humanos; mejor dicho, teniéndolos solamente en cuenta en cuanto fuentes de placer, en cuanto me puedan proporcionar un placer individual. Ahora bien, esto es enormemente ambiguo y hasta peligroso. Alguien puede decir que a él lo que le causa placer es el crimen y el asesinato. Para él, el bien sería, por lo tanto, cometer todos los crímenes necesarios para obtener el placer que busca.

Para salir al paso de estas objeciones y evitar un individualismo tan fuerte, algunos hedonistas modernos han formulado una variante del mismo: el *utilitarismo*. Se puede decir que el utilitarismo es un hedonismo socialmente organizado. Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, un filósofo británico del siglo XIX, definió el principio básico de su teoría como la "búsqueda del mayor placer para el mayor número de personas." De este modo, el criterio del bien ya no es la mera sensibilidad individual de un sujeto aislado, sino la sensibilidad individual del mayor número de personas. Así, para saber si un acto es bueno o malo, se ha de hacer un mero cálculo matemático: se suman los placeres recibidos por todas las personas que han tenido relación con ese acto y se restan los sufrimientos causados. De este modo, se evita la objeción a la cual nos referíamos antes: por mucho que alguien encuentre placer en el crimen, siempre serán mayores los sufrimientos que causa que el placer obtenido. Por ello, el crimen es moralmente condenable.

El utilitarismo tiene, pues, el valor de haber socializado el hedonismo: lo que cuenta ya no es mi placer individual, sino la suma de placeres del mayor número de personas. Ahora bien, el utilitarismo sigue fundamentando la moral en términos enormemente individuales y subjetivos. Su socialización del placer es una socialización montada sobre una concepción típicamente individualista y liberal: la sociedad es una mera suma de individuos aislados, y por lo tanto el bien es una mera suma de placeres aislados. El utilitarismo olvida que la sociedad es una *estructura*, y que como estructura impone unos cauces concretos a las tareas prácticas de los individuos: no es posible cualquier bien ni cualquier

placer, sino que éstos ya están estructurados socialmente antes de toda valoración. Pero, además, fundamentar el bien en el placer individual, por más que sea un placer individual de la mayoría, y no el propio, es algo harto problemático. Para Bentham es necesaria una operación matemática que determine los placeres y los sufrimientos causados por cada acción. Pero el problema estriba en que este cálculo es casi imposible de hacer, y en todo caso habría de hacerse siempre *después* de actuar, siendo imposible, antes de la acción, saber con exactitud qué cantidades de placer y de sufrimiento se van a producir. Y es que la sensibilidad individual es algo muy ambiguo y variable: lo que a unos produce placer puede producir dolor a otros, los objetos que causan placer cambian a lo largo del tiempo y de la vida. Cada individuo encuentra su placer en objetos muy distintos. Por ello, el criterio del placer individual, ya se entienda de un modo hedonista o utilitarista, es enormemente problemático, pues no es posible un criterio universal sobre el mismo. (Véase 4.7.)

b) La fundamentación kantiana. La filosofía moral de Kant, pensador alemán del siglo XVIII, se propone justamente superar estos problemas planteados por el individualismo hedonista. Para él, la fundamentación de la ética ha de anclarse también en algún principio subjetivo, que el hombre pueda descubrir en su conciencia. Sin embargo, para Kant, el criterio moral *no* puede residir en la sensibilidad, sino en la razón.

La idea de Kant es la siguiente. La búsqueda del placer (Epicuro) es algo que se funda, en definitiva, sobre la sensibilidad individual de cada persona, sobre sus inclinaciones. Y estas inclinaciones no nos definen lo que es el bien, lo que es verdaderamente moral, sino que más bien nos muestran a un hombre egoísta: quien actúa siguiendo los criterios que le impone su sensibilidad, su placer, no es un hombre moralmente bueno, sino que es un hombre egoísta, incapaz de actuar teniendo en cuenta a los demás. Es más, para Kant la sensibilidad es causa de placer, pero también de esclavitud. El hombre que actúa por placer es un hombre que no decide por sí mismo, mediante el uso de su razón, qué es lo bueno y qué es lo malo, sino que es un hombre sometido a sus instintos, sometido a inclinaciones naturales y no al juicio recto de la razón. La sensibilidad, para Kant, equivale a esclavitud, mientras que el uso de la razón significa para él *libertad.* Un hombre libre es un hombre capaz de regirse por su razón y no por sus inclinaciones sensibles al placer.

La fundamentación kantiana de la moral va a ser, por tanto, una fundamentación basada en la razón. Para Kant, la moral es un *hecho de razón*, es decir, es algo que se presenta al ser racional como una obligación ineludible, que trata de imponerse y de triunfar sobre las inclinaciones egoístas al placer que me presenta la sensibilidad. Ahora bien, la razón, a diferencia de la sensibilidad, no me presenta unos contenidos concretos para mi actuación. La sensibilidad me atrae hacia este objeto o hacia este otro, me presenta objetivos concretos, fuentes posibles de placer. En cambio, la razón no me da un objeto o un contenido para perseguir, sino solamente *criterios*. Y los criterios racionales son para Kant *criterios universales*. La sensibilidad, mi inclinación, me dice siempre "haz esto" (come, bebe, apróp iate de tal o cual cosa). La razón solamente me dice una cosa: *actúa siempre por criterios universales*.

Veamos más despacio en qué consiste este mandato de la razón. Para Kant se trata, ante todo, de un *imperativo categórico*, es decir, de algo que me manda absolutamente. No se trata de hacer algo con vistas a un *fin*, por ejemplo cuando hago algo *para* conseguir un beneficio propio o un beneficio para un grupo de personas. No; se trata de una actuación que no persigue ningún interés particular ni busca la realización de ningún fin. La conducta

moral, para Kant, es una conducta desinteresada. No se actúa con vistas a un logro concreto, sino que se actúa puramente *por el deber*. ¿Y cuál es este deber que la razón me impone? El de actuar siempre *por criterios universalizables*. Es decir, para que una acción sea una acción que Kant pueda considerar moralmente buena, debe cumplir con la siguiente condición: que el criterio por el cual yo actúo sea un criterio que pueda pretender que valga universalmente para todos los hombres. Así, por ejemplo, se me presenta la posibilidad de robar un objeto. La actuación moralmente válida será aquella que pueda pretender que sea universal. Es decir, ¿puedo pretender que, en la misma circunstancia, todos roben? ¿O el robar ese objeto es solamente fruto de mi inclinación hacia él, pero no una actuación que yo pueda presentar como universalizable? Yo no puedo desear que todos los hombres, en la misma circunstancia, hagan lo mismo y roben.

La razón, en cierto modo, libera a Kant del individualismo. El criterio de la actuación moral ya no es la inclinación subjetiva y empírica de cada uno, sino una *norma universal*. La ética ya no se fundamenta en las sensibilidades individuales de los sujetos, sino sobre una razón que Kant considera como universal. El placer sensible ya no decide lo que es bueno o malo. Quien decide qué es lo bueno y qué es lo malo es la razón práctica. El imperativo categórico, que me impone el deber de actuar según criterios que fueran válidos para todos los hombres, es quien decide sobre el bien de una acción. El hombre que actúa moralmente es, para Kant, quien actúa racionalmente, es decir, quien se ha librado de las inclinaciones egoístas de su sensibilidad y actúa según criterios válidos universalmente para todos los hombres: todos, en la misma circunstancia, deberían hacer lo mismo si no se dejan guiar por su egoísmo o por su placer individual. El hombre no es libre cuando puede hacer lo que le indica su inclinación al placer; al contrario, en eso no se distingue de cualquier animal. La verdadera libertad es la que hace al hombre un ser universal, que actúa por criterios válidos para todos los demás hombres, y no por sus propios criterios egoístas.

Por ello, la ética de Kant es inseparable de la *utopía*. Al pedir Kant a todos los hombres que actúen por criterios universales, en el fondo está pidiendo la superación del conflicto y de la *irracionalidad* en la historia. Para Kant el dolor y la explotación tienen su origen en que los hombres, guiados por intereses egoístas, no dudan en someter y dominar a otros. Pero la actuación por criterios universales supondría, para Kant, la fundación de un "reino de los fines en sí," esto es, de una humanidad reconciliada donde la actuación de cada uno libre ya de egoísmo, se armonizase con la actuación de un conjunto de seres racionales morales.

Esta idea para Kant es meramente utópica. La realidad es que el hombre está continuamente atraído por las inclinaciones sensibles, es decir, por el *mal radical* de su naturaleza, y ese reino de los fines no expresa más que un criterio, un ideal según el cual nos debemos comportar, pero no una tarea a realizar en la historia: la realidad sensible y egoísta del hombre lo hace imposible.

El gran valor de la filosofía moral de Kant estriba en su superación del individualismo y del subjetivismo propio de los hedonistas. Para Kant, una actuación moral no es una actuación según criterios personales de placer, sino según criterios racionales universales. Sin embargo, la filosofía de Kant aún adolece de un fuerte idealismo: el rechazo del individualismo hedonista está unido en él a un rechazo a la sensibilidad humana como fuente de moral. No es la sensibilidad, sino la razón la base de la verdadera moral. De este modo,

sensibilidad y razón se convierten en dos facultades humanas no solamente separadas, sino *contrapuestas*. Y la moralidad solamente se consigue, en Kant, en virtud de la negación de la sensibilidad.

El hombre, según Kant, solamente es libre cuando se libera de la sensibilidad. Por eso se ve obligado a situar la moralidad no en el reino sensible sino en el mundo inteligible, como Platón: en el mundo de la razón. Pero, claro, se trata de una razón separada de la realidad, de una razón "pura" sin contaminación sensible, sin inclinación de ningún tipo. Por ello, al divorciarse de la sensibilidad, su proyecto moral se divorcia también de la realidad: la plenitud de la moralidad humana solamente es posible en un *reino de los fines*, en una *utopía* no realizable en el mundo sensible. La moral kantiana no tiene una realización histórica, sino que es puramente ideal. El haberse separado de la sensibilidad le ha costado a Kant un precio muy alto: su filosofía moral puede expresar el *ideal* de un comportamiento o de una praxis universal, pero es ciega respecto a la realización del ideal en la historia concreta de los hombres. (Véase 4.8.)

2.4. Etica y praxis histórica

a) Sensibilidad activa. En el fondo, el problema de la ética subjetivista, tanto en su foma hedonista (Epicuro) como en su forma racionalista (Kant), es su ceguera para captar el carácter activo de la sensibilidad. Cuando se piensa en la sensibilidad se la considera, como los hedonistas, algo *pasivo*, una pura receptividad de datos sensibles que producen sentimientos de placer o de dolor. Cuando se quiere pensar en el carácter activo del hombre, se sitúa esta actividad en la razón; pero entonces se convierte en una actividad separada de las circunstancias sensibles concretas, una actividad *puramente* racional, que encuentra todo su sentido en ella misma. Por eso Kant no atiende a las circunstancias de la acción ni al carácter histórico de la misma: se piensa que la razón es algo universal, idéntico siempre en todos los hombres, en todas las culturas y en todas las épocas, no sometido al influjo de las situaciones y de los cambios que suceden en el mundo real. De ahí la ilusión de un reino de los fines en sí, fuera de la historia.

Para la filosofía de la praxis es sin duda muy importante, con Kant, atender al carácter activo del hombre. Evidentemente, el hombre que simplemente se guía por lo que le causa placer o dolor no es un hombre libre, es un hombre totalmente determinado por sus inclinaciones y por las condiciones externas. Es un ser pasivo, que no es dueño de sí mismo, que está alienado en las circunstancias. Para la filosofía es muy importante insistir en que el hombre no es solamente un producto pasivo de lo que lo rodea, sino una realidad activa, que transforma el mundo y las circunstancias concretas mediante su actividad práctica. Lo que sucede es que, para la filosofía de la praxis, el carácter activo del hombre no reside *primariamente* en la razón. Si la razón es activa y dinámica, lo es porque ya lo es la *sensibilidad*, es decir, porque el sentir humano ya está en *interrelación dinámica* con el mundo.

El error del subjetivismo no está tanto en haber considerado solamente el aspecto subjetivo de la moral, sino en que no ha podido ir más allá de este aspecto por haber pensado la sensibilidad como pasividad. En cambio, el pensar al hombre como un ser activo tiene una consecuencia inmediata: la fundamentación de la moral no puede hacerse exclusivamente en base al sujeto, sino desde la relación práctica y sensible entre sujeto y mundo, entre hombre y naturaleza, entre hombre y circunstancia.

Esta *dialéctica* entre hombre y mundo tiene, como sabemos dos dimensiones fundamentales. En primer lugar, el hombre siendo determinado por la naturaleza, es también el ser que la crea y la transforma. No existe un "hombre en sí" ni tampoco una "naturaleza en sí," sino una *respectividad* constitutiva de hombre y realidad, una interrelación en la cual el hombre y la naturaleza llegan a ser lo que son actualmente. El hombre se hace a sí mismo en el trato práctico con el mundo natural en el cual vive y al cual pertenece. Pero, en segundo lugar, este hombre no es un hombre abstracto, sino el *género humano*: es decir, una especie biológica y unas relaciones sociales que estructuran en diversos modos la actividad de cada hombre individual concreto. Ahora bien, la sociedad y el hombre concreto se hallan también en interacción dialéctica: el hombre es el producto de la estructuración concreta de la sociedad en la cual vive, pero esta sociedad no es nada fuera de los hombres reales de carne y hueso. El individuo es un producto social, pero la sociedad se construye y se *transforma* prácticamente por los individuos que pertenecen a ella. Evidentemente, ambas dimensiones del hombre (naturaleza y sociedad) no son independientes, sino que se determinan también mutuamente: una determinada forma de relación con la naturaleza impone una cierta estructuración social, pero sin una determinada estructuración social no se puede llegar a alcanzar una nueva forma de relación con la naturaleza.

Sobre estas estructuras se monta justamente la historia, como hemos visto. La historia del género humano es la historia de los distintos modos sociales de organizar la relación humana con la naturaleza. El dinamismo de la historia es justamente la transformación y cambio de estas estructuras. Ahora bien, esta transformación y cambio, como hemos visto, solamente se realizan a partir de las *posibilidades* concretas que ofrecen las estructuras precedentes. Las estructuras tienen leyes propias, que no siempre dependen ni mucho menos de la voluntad de los hombres. Pero, al mismo tiempo, estas estructuras ofrecen posibilidades reales a los hombres para aprovecharlas y transformarlas en determinadas direcciones. Las posibilidades expresan justamente esta interacción entre hombre y naturaleza, entre hombre y circunstancia social, que hemos denominado "libertad concreta." La historia es por ello un dinamismo de posibilitación.

b) Moral concreta. Todo esto es muy importante en orden a la fundamentación de la ética. La cuestión estriba en lo siguiente: el campo de la ética no es sin más el mundo de mi sensibilidad, como pretende el hedonista, ni es tampoco el mundo de una razón absolutamente libre, como piensa Kant. La ética solamente se refiere a la libertad concreta del hombre, a sus posibilidades reales, a lo que el hombre concreto *puede* efectivamente realizar. El campo de la ética no es el campo ilimitado de la razón, sino el *campo de las posibilidades reales* que la historia le ofrece al ser humano. Y esto es muy importante, pues evita la pretensión de realizar valoraciones morales en abstracto, comparando simplemente principios o criterios generales. Solo es susceptible de una valoración ética, es decir, de ser juzgado como bueno o malo, aquello que es efectivamente posible para el hombre. Lo demás cae dentro de los estudios sociales y científicos sobre el hombre y sobre la historia, pero no en el campo de la ética. No se puede acusar sin más, por ejemplo, a un hombre de la antiguedad de "esclavista," dado que no estaba en las posibilidades suyas ni en las de su sociedad concebir otro tipo de organización social. Solamente cuando es posible para una sociedad lograr una mayor igualdad y, de hecho, no lo hace, se la puede condenar como inmoral. Del mismo modo, un individuo que no tenga, debido a un problema psicológico grave, más que una única conducta posible, no puede ser condenado moralmente, pues a su libertad concreta no se le abren posibilidades, sino que su compor-

tamiento está totalmente determinado.

Evidentemente, pocas veces se da el caso de que al hombre no se le ofrezca más que una alternativa en su vida. Siempre hay la posibilidad, al menos, de negarse a actuar. Pero, sean muchas o pocas las posibilidades reales y concretas, es importante saber cuáles son éstas antes de hacer juicio moral alguno. Por eso es menester que el filósofo ético conozca suficientemente las ciencias sociales y humanas que tienen relación con la conducta del hombre: un juicio moral solamente tendrá aplicación en la medida en que parta de las posibilidades reales que tiene un hombre o una sociedad. En caso contrario, nos estaremos limitando a juicios abstractos y a construcciones racionales que poco tienen que ver con la libertad concreta y real del hombre. (Véase 4.1. y 4.10.)

2.5. Fundamentación de criterios prácticos

Con lo que llevamos dicho aquí no hemos fundamentado la ética. Solamente hemos puesto los límites sobre los cuales debe operar toda fundamentación que no desprecie la vida práctica real del hombre. Si el hombre es un ser en interrelación con su mundo natural y humano, toda fundamentación de la práctica correcta que el hombre debe seguir ha de partir de las posibilidades reales que la historia le ofrece. Se podría pensar que esto significa un *relativismo* moral; pero no es así. El relativismo afirma la imposibilidad de hallar normas morales universales: éstas dependen de cada cultura concreta o de cada hombre concreto: la moral es cuestión de opción, arbitraria. No se pueden, para el relativista moral, hallar los valores que en cada época se deben fomentar ni definir cuál es el bien que el hombre debe perseguir en su vida. Sin embargo, no es eso lo que se afirma aquí. Lo que sostenemos no es un puro relativismo, sino la *relatividad* de las normas morales a la historia de los hombres. Pero esto no significa un relativismo moral *absoluto*. El relativismo en el fondo equivale a un escepticismo moral, es decir, a la imposibilidad de fundamentar un tipo de criterio o de valor moral. Y esto es errado. Sí es posible, en cada época y en cada momento histórico, decidir de algún modo qué posibilidades son las preferibles.

El problema de la fundamentación de la ética se nos convierte, por lo tanto, en el problema de encontrar unos criterios que indiquen qué posibilidad, de entre las varias que se le pueden ofrecer al hombre, es la que se debe elegir. Fuera de las posibilidades, como hemos visto, no hay propiamente ética. Pero entre las distintas posibilidades concretas hay que fundamentar de algún modo cuáles son las preferibles y en virtud de qué criterios. Lo que aquí haremos, claro está, no es una enumeración ni una lista jerárquica de las posibilidades que se han de elegir antes que otras. Esta tarea sería interminable y nos perdería en una *casuística* de problemas morales concretos. Por lo tanto, es preferible preguntarse, no por las posibilidades concretas que hemos de elegir, sino por los criterios que nos han de servir a la hora de justificar la elección de una posibilidad sobre las otras.

a) Dominio sobre la naturaleza. ¿Cómo determinar estos criterios? Evidentemente, no se puede recurrir, como hacían los metafísicos, a la "naturaleza" humana o a algún carácter de la realidad que imponga al hombre una determinada conducta. Como vimos en su momento, lo característico del hombre en el reino biológico no es que, por naturaleza, deba hacer esto o lo otro; es decir, que determinada moral sea la moral "natural" del hombre. Por el contrario, lo propio de la realidad humana es su indeterminación, la apertura de sus instintos y la posibilidad, de ahí derivada, de organizar autónomamente la naturaleza

externa y su propia naturaleza. El hombre es una realidad activa, transformadora de la naturaleza exterior y de la naturaleza propia. No se puede, por ello, deducir la moral a partir de supuestas "leyes naturales," pues justamente el hombre es el animal que menos leyes naturales posee. El hombre puede vivir en cualquier lugar del planeta, aparearse en cualquier época del año, adaptarse a las más diversas culturas y conductas. El hombre puede ser monógamo, polígamo o célibe. Puede ser héroe o genocida, artista o militar. Y ninguna de estas conductas le viene impuesta por naturaleza: su naturaleza, por el contrario, es abierta a las más diversas formas y comportamientos y a los más diversos valores morales.

Sin embargo, si la *naturaleza* no es, en el caso del hombre, fuente de criterios que orientan su conducta moral, no sucede lo mismo si consideramos la conducta del hombre desde el punto de vista del carácter dialéctico de lo real en su totalidad: como hemos visto, no existe "el hombre" en abstracto, sino la interrelación constitutiva entre hombre y naturaleza, en la cual ambos cobran su realidad y su estructura definitiva. Del mismo modo, el hombre que está estructuralmente vinculado a la naturaleza no es otro que el género humano, el hombre en cuanto especie que organiza socialmente su actividad práctica. Pues bien, como sabemos, se trata de una estructura unitaria: la actividad social del hombre es, al mismo tiempo, actividad transformadora de la naturaleza. Si la actividad social es económica, sociopolítica e ideológica, se puede decir que el hombre transforma económica, sociopolítica e ideológicamente la naturaleza. Evidentemente, en una estructura no hay notas económicas separadas de las demás: la economía es inseparable de su organización institucional y del aparato ideológico que la acompaña. Pues bien, en estas estructuras se puede hablar de un proceso histórico, como hemos visto en su momento. Las posibilidades que cada época posee suponen las posibilidades que la historia anterior se ha apropiado. Y en cada una de las dimensiones de estas estructuras se puede hablar de una evolución ascendente de la humanidad.

Desde el punto de vista del dominio del hombre sobre la naturaleza encontramos inmediatamente un progreso ascendente en la historia. Las distintas épocas por las que el hombre ha pasado muestran un avance en las posibilidades humanas de defenderse respecto de las inclemencias del mundo natural y de aumentar su control sobre el mismo. El hombre se hace cada vez más dueño de la naturaleza externa y de su propia naturaleza, conociendo las estructuras fundamentales del mundo que lo rodea y el modo de usarlas y de transformarlas en su propio provecho. El avance casi incontenible de la ciencia y de la técnica a lo largo de la historia de la humanidad muestran un continuo crecimiento en las posibilidades de defender, conservar, desarrollar, prolongar y mejorar la vida de la especie humana en el universo.

Y aquí podemos encontrar fácilmente un criterio moral: en la actividad humana socialmente organizada de denominar la naturaleza son preferibles aquellas posibilidades que conduzcan a un mejor aprovechamiento de la naturaleza en beneficio de la especie humana. Son inmorales, por el contrario, las opciones que desprecien estas posibilidades de dominio y control, o las posibilidades que conduzcan a una destrucción de la interacción armoniosa entre hombre y naturaleza, entregando el destino de la humanidad a fuerzas ciegas que no puede controlar.

Así, por ejemplo, el hombre tiene actualmente la posibilidad técnica de eliminar el hambre sobre el planeta o de hacer desaparecer, en poco tiempo, una gran parte de las

enfermedades que aquejan a muchos pueblos del tercer mundo. No hacerlo es un síntoma claro de que la praxis humana no es moralmente correcta, es decir, no se apropia de las posibilidades que tiene a su alcance para ejercer un control armonioso sobre la naturaleza que vaya en beneficio de la especie humana en su totalidad.

Sin embargo, el que los hombres no realicen sus posibilidades de un control sobre la naturaleza, provechoso para la especie, puede no ser una responsabilidad humana individual. Es decir, no se trata de un problema de decisiones moralmente incorrectas que hayan tomado algún o algunos técnicos que decidieran no apropiarse de las posibilidades que materialmente se ofrecen al género humano. Puede suceder que sean las estructuras económicas y sociales las que lo impidan. En otras palabras, puede suceder que el hombre haya organizado de tal modo su actividad social que le sea imposible ejercer un dominio racional y provechoso sobre el mundo natural, un dominio del que salga beneficiada toda la especie. Entonces la condena moral ya no cae sobre la persona individual, sino sobre esas estructuras sociales que son un impedimento para la realización plena de la praxis humana dominadora de lo real. Ahora bien, como hemos dicho, para condenar moralmente una estructura hay que preguntarse por las posibilidades que la especie humana tenga para organizarse de otro modo, para lograr una praxis social más adecuada a un dominio más perfecto sobre la naturaleza.

b) Liberación de la enajenación. Pero si nos preguntamos por las posibilidades que puedan tener las estructuras sociales para ser organizadas de otro modo nos encontramos de nuevo con el tema de la *enajenación*. Tanto el subsistema económico, como el sociopolítico o el ideológico están enajenados respecto a la actividad de los hombres que los han creado. El género humano no es dueño de su actividad económica, sino que ésta obedece a leyes ciegas que escapan a un control racional de los miembros que forman parte de la sociedad. El subsistema sociopolítico también está sujeto a enajenación: las creaciones del hombre, sus instituciones, lejos de ser controladas racionalmente por el género humano, se encuentran ligadas a la mayoría que también disfruta de las ventajas de la enajenación económica. Finalmente, el subsistema ideológico no hace más que legitimar estas enajenaciones, separando la reflexión de los hombres de su vida real concreta y haciendo pasar por natural o inevitable lo que es un producto de la decisión humana. En definitiva, el hombre no es dueño de su actividad social, sino que ésta se independiza del control racional del género humano y se convierte en una actividad aparentemente autónoma.

Desde el punto de vista de la ética, la pregunta primera que nos hemos de hacer es si la enajenación es moralmente mala, si es algo condenable. Para algunos, toda enajenación, en cuanto que supone una negación del control del género humano sobre su propia actividad, es algo inmediatamente condenable. Pero desde el punto de vista que hemos adoptado es preciso, antes de todo juicio moral, hacerse una pregunta previa: ¿es *posible* la superación de la enajenación? ¿Existe la posibilidad histórica de un control humano sobre su propia actividad social? Es decir, puede suceder que no toda enajenación sea superable en un determinado momento histórico.

En determinadas épocas de la historia no hubo un desarrollo suficiente de los medios técnicos como para que el hombre pudiese llevar una vida social controlada racionalmente por él mismo. Es decir, las limitaciones de su dominio sobre la naturaleza significaron también limitaciones en sus posibilidades de dominar y orientar racionalmente su vida social. Probablemente hubo, por ejemplo, épocas en la historia donde la desigualdad social

fue el único medio de lograr un mínimo control sobre la naturaleza. En este caso, es decir, en el caso de que la enajenación fuera una imposición histórica que no dejara ninguna posibilidad objetiva de superación —esto habrá de demostrarse científicamente en cada caso—, no es posible hacer un juicio moral. La enajenación no es éticamente negativa cuando no es superable.

La cosa cambia radicalmente cuando el hombre dispone de posibilidades para llevar una vida social no enajenada. Llega un momento en que los medios técnicos y productivos se han desarrollado suficientemente y el hombre puede entonces dominar la naturaleza sin necesidad de enajenar su vida social, es decir, sin que sus actividades escapen a su control genérico. Entonces la enajenación económica, sociopolítica o ideológica es ya condenable moralmente, porque no es algo inevitable históricamente, sino que existe la *posibilidad* de que sea superada. Si el hombre no dirige colectivamente su actividad económica, si no organiza democráticamente su vida social y si no es capaz de liberarse de las imposiciones ideológicas cuando existe ya la posibilidad de hacerlo, es que su actividad social está configurada de un modo moralmente condenable. Es más, esta condena moral se ha de duplicar en cuanto que la organización social enajenada es responsable de que el hombre no pueda ejercer un dominio racional sobre el mundo natural. Si los hombres siguen siendo víctimas del hambre y de la enfermedad cuando ya existen medios técnicos suficientes para que éstas fuesen superadas, es que las estructuras que organizan la actividad social del hombre merecen una calificación ética negativa, la cual se viene a sumar a la condena que ya merecen en cuanto actividades enajenadas, que escapan al control racional y colectivo de los hombres.

En resumen, por tanto, podemos decir que hemos, al menos, esbozado unos mínimos criterios de valoración moral. Se trata de dos principios que pueden servirnos para considerar la mayor o menor bondad de las acciones humanas en función de las posibilidades que se le abren en cada momento histórico determinado.

En primer lugar, una actividad humana es más moral en la medida en que opta por las posibilidades que más conducen a un dominio armonioso y progresivo del hombre sobre la naturaleza, liberándolo de sus inclemencias y facilitándole una vida segura y digna.

En segundo lugar, son moralmente valiosas aquellas actividades humanas que optan por posibilidades conducentes hacia un mayor control de los hombres sobre las estructuras de su actividad social, ya sea en el campo económico, político o ideológico.

Evidentemente, no se puede considerar un primer criterio independientemente del otro, sino que hay una profunda interrelación: no hay liberación de la naturaleza sin liberación social del mismo modo que no hay liberación social sin liberación de la naturaleza. La liberación social del hombre supone su capacidad de controlar en algún modo el mundo natural, siendo al mismo tiempo condición para el ejercicio efectivo de este control. (Véase 4.10.)

2.6. Etica individual y ética social

Los criterios éticos que hemos formulado no son solamente, como pudiera parecer a primera vista, criterios para juzgar la actividad socialmente organizada del hombre, sus estructuras. Son también y al mismo tiempo criterios para valorar la conducta individual de los hombres. Si en ellos predomina el punto de vista social, ello se debe a que es imposible

considerar filosóficamente la actividad individual de la persona sin tener en cuenta su inserción en una sociedad. Y además, porque es de suma importancia en filosofía mostrar el carácter social y político de la ética. Ya uno de los primeros filósofos en escribir tratados sistemáticos sobre ética, Aristóteles, consideraba que la ética individual no era más que una parte de la ética política, es decir, de la teoría filosófica que valoraba cuál era la mejor estructura social y política.

Con los criterios que hemos señalado se pueden valorar fácilmente las estructuras sociales de un pueblo o de la humanidad en su conjunto. Se puede considerar que la humanidad organiza mejor su vida social y política en la medida en que puede ejercer un dominio más eficaz sobre la naturaleza y en que puede ser también dueña de su actividad social. Por ello, las estructuras sociales que impiden este dominio sobre la naturaleza y que impiden la liberación social del hombre son unas estructuras sociales *injustas* o *inmorales*.

Sin embargo, los criterios formulados pueden servir también para valorar la conducta individual. Ciertamente, la conducta individual ha de considerarse desde el punto de vista general de su pertenencia a una sociedad. Contra el subjetivismo, no se puede pretender que *la conciencia*, separada del mundo real e histórico, sea la *fuente* absoluta de *moralidad*. La conciencia individual solamente es fuente de moralidad en cuanto forma parte del mundo social e histórico al cual nos venimos refiriendo aquí. Y esto es muy importante, porque nos permite, en primer lugar, fijar los límites de los juicios morales. No se puede juzgar una actividad fuera de las posibilidades reales que la sociedad le ofrece. La libertad individual es libertad *concreta*, y la concreción de esa libertad está dada en buena medida por factores sociales que la delimitan. Evidentemente, también factores físicos, biológicos y psicológicos definen la libertad concreta de un individuo, pero todos estos factores están también configurados socialmente: la imposibilidad física de volar que tenía el hombre en el siglo XVI ha sido superada, para algunos hombres concretos de hoy, por el progreso técnico y social de la humanidad. Lo mismo puede decirse de los factores biológicos y psicológicos. Las limitaciones biológicas (enfermedades) y psicológicas obedecen en buena medida a factores sociales (organización de la medicina, represión que la cultura ejerce). Para considerar moralmente la ética individual, por tanto, es conveniente comenzar por situar socialmente la libertad concreta del individuo.

Una vez situada, se le pueden aplicar los criterios éticos que hemos esbozado en el apartado anterior: una conducta individual será más valiosa moralmente en la medida en que contribuya al dominio del hombre sobre el mundo natural (primer criterio) o en la medida en que contribuya a la liberación de las enajenaciones económicas, sociopolíticas e ideológicas que el hombre sufre en su actividad social. Por el contrario, una conducta individual será moralmente condenable en la medida en que se apropie de posibilidades que van en contra de la liberación del hombre del mundo natural o de su liberación social. Hay que insistir en que no se trata de liberaciones distintas: en la medida en que la sociedad humana se libera de la enajenación a la cual está sometida (económica, política, ideológica), puede también liberarse de la tiranía del hambre, de las calamidades naturales o de la enfermedad, en mayor o menor grado, según las posibilidades concretas que ofrezca la historia. En definitiva, hay que afirmar que el uso ético de la libertad concreta individual es aquél que contribuye, en la medida de sus posibilidades, a la liberación plena del hombre.

Como es evidente, esta liberación plena de la sociedad humana necesita también de la liberación individual del hombre. Nadie puede contribuir a la superación de las enajenacio-

nes sociales si no dispone de un grado mínimo de libertad individual concreta. Del mismo modo que no existe la libertad en abstracto sin los individuos reales y concretos, tampoco es posible una liberación social del hombre sin hombres que en algún modo estén mínimamente liberados. Si el ser humano individual está preso de las alienaciones que la sociedad sufre y no tiene la posibilidad de liberarse en alguna medida —aunque sea mínima— de lo que las estructuras económicas, sociopolíticas e ideológicas le imponen, nunca podrá poner su praxis al servicio de la liberación integral de la sociedad. Ahora bien, aunque el hombre con frecuencia vea muy limitados los márgenes de su libertad concreta, esto no quiere decir que no tenga la *posibilidad* de ensancharlos, *liberándose*, haciéndose a sí mismo, como individuo, objeto de la liberación.

Esto nos lleva a la formulación de un tercer criterio ético que nos sirve para valorar las actividades individuales: es éticamente más valiosa aquella actividad individual que tienda hacia la liberación de una persona, aumentando así las posibilidades que se le ofrecen a su libertad concreta. Recíprocamente, es éticamente negativa toda actividad individual (piénsese, por ejemplo, en la drogadicción) que tienda a mantener o a estrechar los límites de la libertad individual.

Con esto, hemos trazado las líneas generales de una fundamentación de la ética. Ya tenemos tres criterios, no meramente metafísicos ni meramente subjetivos, que nos sirven para valorar la actividad social e individual del hombre. Sin embargo, la utilidad de esta fundamentación no se puede ver hasta que no pasemos a considerar algunos problemas concretos de ética, es decir, hasta que no pasemos, de una fundamentación general a una *ética especial*. Es el tema del siguiente apartado. (Véase 4.10.)

3. Etica especial

En este apartado trataremos de aplicar los criterios éticos fundamentales, a los cuales nos hemos referido antes, a diversos problemas concretos que se presentan a la hora de valorar la praxis humana. Comenzaremos con el tema del sexo y de la familia, en cuanto que ahí se toca una dimensión humana fundamental, para pasar después a diversos problemas éticos que tienen una relación más directa con lo que hemos llamado anteriormente el subsistema sociopolítico. Es decir, con aquellas actividades sociales que más directamente se refieren a la organización de las relaciones de los hombres entre sí, con especial referencia a unas instituciones particularmente importantes: el *derecho* y el *Estado*.

3.1. Etica, amor y familia

Hoy en día es de capital importancia, tanto desde un punto de vista filosófico como científico, subrayar la importancia de la *sexualidad* en la vida humana. El sexo es una dimensión y una actividad humana fundamental. El sexo mueve al comportamiento de los hombres, los define como "varones" o "mujeres," los relaciona entre sí, los hace felices o desdichados. Para la psicología moderna, no cabe ya la menor duda de que el sexo es un factor de suma importancia para la realización del individuo. El hombre se realiza en la medida en que su sexualidad, de un modo u otro, se expresa y se lleva a su plenitud. Pero no solamente desde el punto de vista individual y psicológico tiene importancia el sexo: la sexualidad es también una relación humana de primera magnitud. El sexo cumple una

función social fundamental, relacionando a los hombres entre sí, acercándolos o alejándolos, liberándolos o sometiéndolos. En toda sociedad, las relaciones sexuales sirven en buena medida para entender las relaciones sociales generales entre todos los miembros de la sociedad: una cultura *machista*, por ejemplo, donde es sistemático el sometimiento y el desprecio del sexo femenino, es un síntoma importantísimo de enajenación. Algo va mal en la sociedad en su conjunto cuando las relaciones sexuales no expresan igualdad y reconocimiento mutuo, sino opresión, sometimiento y desprecio de un sexo respecto al otro.

Las relaciones sexuales, en cuanto que son una forma importantísima de la actividad social del ser humano, han de ser tratadas por la filosofía y por la ética. La filosofía se ha de preguntar radicalmente por la realidad de esas relaciones y por su sentido último. La filosofía ética se pregunta, más en concreto, por el valor de esas relaciones, por su bondad, y por cómo deben de ser organizadas en orden a la liberación humana. A lo largo de la historia, el hombre se ha hecho muchas preguntas por el valor moral de las relaciones sexuales: ¿son éstas buenas o son en sí mismas algo negativo? ¿Cómo deben de organizarse? ¿Son lícitas las relaciones sexuales antes del matrimonio? ¿Está permitido moralmente el adulterio, la homosexualidad, el divorcio...? Aunque, claro está, no podremos tratar aquí todos estos problemas, sí podemos aproximarnos filosóficamente a su tratamiento general.

a) Planteamientos clásicos. La filosofía ha tratado tradicionalmente la sexualidad de un modo notablemente *dualista* e idealista. Para las filosofías dualistas el mundo y el hombre aparecen divididos entre dos tipos radicalmente distintos de realidades: las realidades espirituales y las realidades corporales. El espíritu, el alma, tiene acceso al reino divino de las ideas, mientras que el cuerpo es una realidad limitada, corruptible. El hombre, pensaba ya Platón, se libera en la medida en que participa del mundo de las ideas, mientras que el cuerpo es algo así como una cárcel en la cual está encerrada el alma. El principio de la esclavitud del hombre es pues, su cuerpo. Seguir las inclinaciones de éste es para toda filosofía platónica una forma de dependencia. El mundo sensible, en definitiva, no es más que una sombra perecedera de las ideas inmortales: éstas son las únicas que pueden salvar al hombre y darle la felicidad. La sexualidad, desde esta perspectiva dualista, era necesariamente algo negativo, moralmente malo. No es que se prohibiese radicalmente al hombre el ejercicio de su sexualidad, pero se consideraba que los hombres superiores habrían de abstenerse de la misma. Para los demás, el sexo era un mal menor, el cual se podría consentir, pero siempre sería algo "bajo" y sospechoso. Ni qué decir tiene que aún quedan profundas huellas de platonismo en nuestra cultura.

No todos los filósofos han compartido esta visión tan pesimista de la sexualidad, pues no todos han pensado al hombre como radicalmente dividido entre dos principios, uno bueno (el alma) y otro malo (el cuerpo). Para Aristóteles, por ejemplo, el hombre no es una unión de dos realidades distintas y contrapuestas, sino una *unidad*. El hombre, en la visión aristotélica, que después recogerán los escolásticos a partir de Santo Tomás, es una unidad sustancial. El hombre es una sustancia natural, en la cual el cuerpo y el alma están formando una unidad inseparable. El alma, dirá Aristóteles, es la *forma* de una *materia* corporal: no existiría el hombre si no es en esta unión sustancial de materia y forma, como sucede en el resto del mundo natural: toda sustancia de la naturaleza es la unión de una materia y una forma. ¿Qué significa entonces la sexualidad humana? ¿Cómo debe usar el hombre su sexualidad desde un punto de vista ético? La respuesta de Aristóteles no puede ser otra que la de buscar en la *naturaleza* del hombre. En el ser humano, como en el resto

de la naturaleza, encontramos unas ciertas leyes que se siguen inexorablemente. Lo mismo debe suceder con la vida moral del hombre: ésta ha de regirse por las normas de su naturaleza, en lo referente al sexo será moralmente bueno lo que sea natural, y se considerará malo todo lo *antinatural*, todo lo que vaya contra las "leyes naturales," como por ejemplo, la masturbación, la homosexualidad, etc.

En el fondo se trata, como en Platón, de una fundamentación *metafísica* de la ética sexual: acudiendo al estudio del mundo o de la naturaleza se desprenden leyes que el hombre ha de seguir en su actividad, "leyes naturales." El problema está, como ya sabemos, en que la supuesta "naturaleza" del hombre es algo muy indeterminado: el ser humano está abierto a la totalidad de la realidad y, con ello, a realizar su vida en lugares, tiempos y modos muy distintos. Eso, que tiene tanta importancia porque dificulta o imposibilita una fundamentación general de la ética, se aplica también a la determinación de criterios en ética sexual. Los hombres pueden organizar su actividad social de modos enormemente diversos, pues su naturaleza no les impone un comportamiento sexual concreto. De este modo, nos encontramos con sociedades donde predomina la poliginia, o la poliandria; mientras en otras el modelo de pareja sexual es monógamo. Las normas que organizan la vida sexual varían enormemente de unos pueblos a otros, haciendo muy difícil determinar cuál de ellas es la más "natural:" todas, en cierto modo, lo son, pues todas tratan de organizar la vida de un ser —el hombre— cuya naturaleza, si en algo consiste, es ante todo en apertura y en indeterminación instintual. Por eso es importante guardarse de toda interpretación de la vida humana que presente determinadas normas de comportamiento, que son culturales, como "naturales," queriendo así legitimar una sociedad o una cultura como "verdadera" y superior a las otras.

Frente al naturalismo de las éticas sexuales tradicionales, en la edad moderna, aparece un marcado *subjetivismo*, con frecuencia ligado a las tesis hedonistas. "No hay ninguna norma ética más que las que yo quiera darme a mí mismo." Por lo tanto, "no hay tampoco ninguna norma sexual que pueda coartar mi libertad." En mi vida moral y, concretamente, en mi vida sexual, mi conciencia subjetiva es la única que puede dictar las normas que voy a seguir. Y, ¿de dónde sacar esas normas? La respuesta suele ser: de mis inclinaciones personales. Es bueno aquello que conduce a un placer y es malo aquello que causa dolor. En la vida sexual, se deberá de hacer lo que provoque dicha y felicidad a cada persona y se deberá evitar todo lo que le cause dolor. Esto no quiere decir, para los hedonistas, que necesariamente hayan de buscarse los placeres más fuertes, pues muy bien puede suceder que éstos, a la larga, reporten más dolor e incomodidad. Las relaciones sexuales entre los humanos habrían de reducirse a una búsqueda individual de placer que, de algún modo, habría de coordinarse y armonizarse con la búsqueda del placer de otros en orden a obtener, como diría Bentahm, "el mayor placer para el mayor número." Las uniones entre los hombres podrían ser de todo tipo (monogamia, poligamia, homosexualidad, pederastia, prostitución) con tal de que se asegure ese máximo de placer para la mayoría.

Este tipo de mentalidad es la propia de un individualismo feroz que roza ya el *consumismo*: el hombre es una *mónada*, una realidad individual, cuyo objetivo principal es la consecución de satisfacciones, en este caso sexuales, para las cuales tiene que tomar a los demás hombres como meros objetos que pueden satisfacer sus apetencias. En realidad, en la medida en que se afirma el subjetivismo y, con él, el individualismo, el hombre se convierte, en el mundo de las relaciones sexuales, en un mero *objeto* para otro hombre. El otro

deja de ser un sujeto personal para convertirse en un instrumento que puede o no satisfacer mis apetencias. Basta con echar una ojeada a cualquier medio de comunicación capitalista para caer en la cuenta de hasta qué punto el subjetivismo consumista ha convertido las relaciones sexuales en relaciones de posesión y dominio en las cuales el ser humano de ambos sexos, pero especialmente del sexo dominado, se convierte en mero instrumento o medio para el placer del consumidor.

b) El amor sexual y la familia. En realidad, tanto las éticas sexuales de carácter metafísico o naturalista como las subjetivistas, parten de una idea limitada del ser humano. Unas convierten a los hombres en meros trozos de la naturaleza, pensando ingenuamente que están totalmente sometidos a las leyes eternas de la misma, sin prestar atención justamente a la apertura de la naturaleza humana. Y esta apertura significa que el hombre tiene, como hemos visto repetidamente, la capacidad de determinar el medio en que vive y de determinar su propia vida personal y social entre distintas posibilidades. El hombre no solamente tiene potencias naturales sino que, siendo éstas muy débiles, dispone de posibilidades diversas de organizar el mundo y de organizarse a sí mismo en la historia. Los subjetivistas, al separar también de un modo unilateral al hombre del mundo natural y social, lo reducen a mera individualidad egoísta, a "la" conciencia. Y son por ello ciegos para entender que el ser humano solamente es tal en su relación dialéctica con la naturaleza y con los otros hombres. Se trata de una interrelación en la cual el hombre no solamente posee y determina, sino que también es poseído y determinado, por el mundo natural y por los demás hombres. Por eso es menester, antes de tratar de valorar éticamente los distintos modos de organizar la actividad sexual humana, preguntarse por el carácter radical de su realidad.

En el fondo, las relaciones sexuales expresan de un modo privilegiado esta interrelación dialéctica entre hombre y realidad. En las relaciones sexuales tenemos, por una parte, la relación del hombre con la naturaleza, pues en ellas los hombres tratan directamente con el mundo natural, con la naturaleza de otros hombres, transformándola y determinándola en su provecho. Pero, al mismo tiempo, las relaciones sexuales, siendo una relación natural, son también y *al mismo tiempo* una relación social. El ser humano se enfrenta en ellas con otro ser humano, habiendo de configurar conjuntamente con él una actividad social. Las relaciones sexuales son relaciones naturales que *ya* son sociales y son relaciones sociales que *todavía* son naturales. La relación del hombre con la naturaleza es aquí una relación con otro hombre al mismo tiempo que la relación con otro hombre es una relación con la naturaleza. De ahí la grandeza de la sexualidad: en ella se expresa de un modo inmediato lo más radical del ser humano. Si lo propio de la humanidad era, como venimos diciendo, su praxis en cuanto relación social con la naturaleza, nos encontramos en el caso de las relaciones sexuales con una praxis que es, *a una*, relación con la naturaleza y relación social. Por eso se puede decir que las relaciones sexuales expresan en algún modo lo más hondo del hombre: su apertura al mundo natural que es al mismo tiempo apertura al mundo social, al otro hombre. El hombre es, como hacen ver las relaciones de amor sexual, un animal abierto a la realidad y abierto al otro.

Es muy importante, para entender correctamente lo que venimos diciendo, subrayar que se trata de una relación *abierta*, de una apertura. En el resto de los animales, la relación sexual no es más que una consecuencia natural de lo que está ya previsto en los instintos del ser vivo. Por eso, la relación social entre los animales sigue siendo una relación

natural, sometida a las leyes de los estímulos y respuestas de cada especie. En cambio, el animal humano no se rige, tampoco aquí, por un mecanismo natural de estímulos y respuestas. El ser humano aprehende los estímulos como realidades, de ahí la apertura de su inteligencia a múltiples posibilidades y la indeterminación de sus respuestas instintuales inmediatas. El hombre cobra independencia respecto al mundo natural, de tal modo que sus instintos ya no le dictan una respuesta *unívoca*. Se trata por ello, en el caso de la actividad sexual, de relaciones abiertas a la libertad concreta del género humano. Los hombres, en cada momento histórico, organizan su vida sexual de modos y maneras muy distintos, dejando incluso algún margen de creatividad a los individuos concretos. El modo de relación sexual, los participantes, los requisitos, los tiempos, los ritos, son algo que cada sociedad organiza de un modo propio.

Al hablar de las relaciones sexuales como relaciones naturales-sociales es menester caer en la cuenta de que se trata propiamente de *inter-relaciones*. El amor sexual es una relación dialéctica hombre-mujer en la que la actividad de cada uno de los dos seres determina la actividad del otro. La naturaleza humana es en el amor *transformada* y *transformadora*. En el amor, el hombre es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de la relación, lo mismo que la mujer. De nuevo aquí se expresa de un modo claro y sensible el carácter dialéctico de la relación entre hombre (o mujer) y realidad: la praxis del hombre determina la realidad a la cual está abierto, pero esta misma realidad lo determina y lo transforma a él mismo. Las relaciones de amor no son relaciones unidireccionales en las cuales uno de los sujetos determina, transforma, usa o goza del otro, sino que son relaciones de *co-determinación*, de interacción entre los dos sexos. El hombre y la mujer se hacen tales en la relación de amor: el varón llega a ser varón y la mujer llega a ser mujer en el sentido pleno de las expresiones a través de la relación de amor sexual, pues el amor es justamente, como hemos visto, la realización de algo muy profundo de la realidad humana.

Otro aspecto muy importante de las relaciones sexuales es su carácter prospectivo: las relaciones sexuales, aunque sea solamente desde el punto de vista biológico, son *prospectivas*. Son la raíz de nuevas realidades humanas y aseguran de este modo la continuidad de la especie. Pero, más allá de lo puramente biológico, en la *familia* se entrega a la nueva generación un modo concreto de actividad social para que ésta lo asuma conservándolo o transformándolo. Evidentemente, la función de *socialización* no corresponde exclusivamente a los padres o a la familia, sino que es realizada también por la escuela, la Iglesia y otras instituciones sociales. Pero es evidente que una parte muy importante de la misma le corresponde a la familia, al menos en la mayor parte de las sociedades conocidas. De este modo, las relaciones entre los sexos tienen un papel fundamental en la sociedad y en la historia de los hombres. No es que todo dependa de la familia, ni que la sociedad sea una especie de agregado de átomos familiares. En realidad, no es solamente cierto que la sociedad en buena medida se configura a partir de la familia sino que, respectivamente, la familia es también determinada y constituida por la sociedad.

Basta con observar la mayor parte de las sociedades conocidas para caer en la cuenta de que las estructuras familiares guardan una fuerte correspondencia con las estructuras sociales. En realidad, no puede ser de otro modo si la familia es el primer lugar de socialización. En ella, la actividad del ser humano es organizada socialmente por quienes lo rodean desde los primeros días de su vida. En la familia, el nuevo miembro aprende a desarrollar su actividad según las normas y criterios socialmente establecidos. Por esto

mismo es importante, para que la socialización sea correcta, que haya una cierta similitud entre las estructuras familiares y las estructuras de la sociedad en la cual se va a integrar el futuro adulto. Sería impensable, por ejemplo, que en una sociedad *feudal* las familias funcionasen según criterios democráticos o igualitarios. Evidentemente, los niños asimilarían valores totalmente contrarios a los de la sociedad en la cual viven, y el choque sería inevitable: se convertirían en un factor muy importante de cambio social. Por el contrario, si el padre asume en la familia campesina todos los caracteres y atributos del señor feudal, el futuro campesino será socializado de un modo adecuado a los valores y normas que rigen en la sociedad en la cual vive, pues se comportará en el futuro con sumo respeto y obediencia hacia las estructuras de poder de la sociedad feudal.

En otras palabras, la sociedad necesita, para mantener sus estructuras y protegerse contra los cambios, de un modelo de familia que socialice a sus miembros según las estructuras vigentes. En caso contrario, un modelo nuevo de familia se convierte en fuente de nuevos valores y normas, distintos de los que socialmente funcionan. De ahí el interés de toda sociedad por mantener, en lo posible, las estructuras familiares, y en preservarlas de todo cambio.

Así nos encontramos, por ejemplo, con que en las sociedades de la antiguedad las relaciones entre hombre y mujer, así como entre padres e hijos estaban adaptadas al régimen esclavista vigente: la mujer y la prole eran algo semejante a lo que eran los esclavos en la sociedad. Se los trataba como propiedad exclusiva del varón, quien disponía de todo derecho sobre ellos, incluso el de darles muerte. La mujer tenía, con frecuencia el carácter de una mercancía que se vendía o se intercambiaba con el fin de lograr pactos entre distintos clanes mediante el establecimiento de relaciones de consanguinidad.

También en las sociedades capitalistas nos encontramos con el enorme parecido y correspondencia entre las estructuras familiares y las que rigen el mercado. Las relaciones sexuales están reguladas de un modo fundamentalmente económico. El matrimonio ante todo es un contrato que une la riqueza de los contrayentes y asegura el futuro de la misma mediante la herencia. La mujer es considerada como un bien por el cual hay que pagar y que, a partir del matrimonio, se convierte en una propiedad privada sobre la cual el varón dispone de un pleno control económico. Al varón corresponderá asegurar el mantenimiento de la familia, mientras que a la mujer le tocará asegurar el futuro del patrimonio mediante la descendencia, procreando hijos preferentemente varones. El fin de la familia es frecuentemente económico y en él predomina un cálculo material interesado. En la medida en que el matrimonio no logra satisfacer la demanda sexual de los varones, la actividad sexual de la mujer se comercializa mediante prostitución, legal o tolerada.

La actividad sexual del ser humano y su institución en una familia nos aparece así como una actividad *enajenada*. Lo propio de la actividad sexual que, como vimos, constituye la verdadera unión entre naturaleza y socialidad, no se realiza plenamente. En las relaciones sexuales así estructuradas el hombre y la mujer no se hacen plenamente sociales: las relaciones no son relaciones de igualdad, sino de sometimiento. Hombre y mujer no son dueños socialmente de su actividad, sino que uno posee la actividad del otro. La mujer, en cuanto sometida, no se hace cargo plenamente de su actividad. El varón, en cuanto propietario de la actividad ajena, es mero poseedor individual, no social, de esa actividad. Su relación con la mujer no es la relación de colaboración con otro ser humano, sino que sigue aún el modelo de una mera relación técnica sobre la naturaleza: se trata de una mera

posesión en beneficio propio. Tratada como naturaleza, la mujer es objeto de dominio, y no sujeto con el cual se colabora. La prostitución expresa plenamente esta conversión de un sujeto humano en mercancía natural. De este modo, la relación con la naturaleza no llega a ser una relación social y colectiva: el hombre y la mujer no son co-propietarios de su naturaleza. Esta desigualdad y sometimiento es clara muestra de que la actividad sexual de los seres humanos es una actividad *enajenada*. La familia, como institución social que regula esta actividad, tiene, *en la medida en que* se estructura de modo que mantiene esta enajenación, un carácter también enajenado.

c) Valoración ética. La filosofía ética, al tratar sobre la actividad sexual humana y sobre su institucionalización en una sociedad y en una familia, ha de considerar, ante todo, las posibilidades reales que se ofrecen al ser humano en un determinado momento de su historia para introducir o no cambios en ella. Dado un conjunto concreto de posibilidades, la ética ha de valorarlas según su mayor o menor cercanía a los criterios prácticos que hemos formulado anteriormente. Según los criterios primero o segundo, serán más valiosas moralmente aquellas posibilidades que más conduzcan a hacer al género humano dueño de la naturaleza (primer criterio) y de su actividad social (segundo criterio).

En el caso de la actividad sexual, habrá que valorar más aquellas conductas que hagan al varón y a la mujer dueños conjuntos de su actividad social. Y esto no lo pueden hacer si las relaciones sexuales son fundamentalmente relaciones de sometimiento y de explotación: la actividad de uno queda en manos del otro, quien no es plenamente social, sino un mero poseedor individual. En el caso de las relaciones sexuales, tiene aplicación directa el tercer criterio al que nos hemos referido: la liberación personal. En la actividad sexual hombre y mujer son libres, no en la medida en que no se relacionan sexualmente con otros, ni tampoco en la medida en que sus relaciones sean relaciones en que el otro es sometido. Hay una verdadera liberación personal en cuanto el hombre y la mujer se convierten en co-propietarios de su naturaleza y de su actividad, de tal modo que la actividad de uno no queda sometida ni alienada en las decisiones del otro. Hay liberación cuando hay una socialización plena y equilibrada, cuando la posesión deja de ser individual para ser conjunta, cuando se pasa del "yo" al "nosotros."

Estos criterios descalifican inmediatamente toda enajenación sexual, como puede ser la prostitución o el sometimiento incondicional de un sexo al otro. También descalifican toda actividad sexual donde lo que se pretenda sea un beneficio individual y no social. Una verdadera liberación de las enajenaciones en la actividad sexual pasa, por lo tanto, por el reconocimiento de la *igualdad* entre los sexos y por la reciprocidad de las relaciones. No hay libertad si las relaciones no son las propias de seres que se entregan mutuamente sin someterse unidireccionalmente el uno al otro. Pero la mera igualdad o reciprocidad no es suficiente, pues en ellas no se llega aún a la plenitud de la socialidad. La igualdad se encuentra también en el mero contrato capitalista, donde un individuo intercambia con el otro con vistas a un provecho personal de cada uno. En muchas sociedades modernas se ha logrado una superación de la desigualdad entre el hombre y la mujer sin que eso signifique que se ha logrado la verdadera socialización de la actividad sexual: sigue habiendo un intercambio interesado entre dos individuos, regulado por un contrato oral o escrito, sin que se de el paso de dos "yos" aislados al "nosotros." En tal caso, no hay una liberación plena de la enajenación, porque aún no se ha dado una verdadera apropiación *social* de la naturaleza y de la actividad humana. Hombre y mujer no se acercan ni siquiera re-

motamente a formar "una sola carne," un verdadero ser humano genérico, con intereses sociales por encima de los individuales. La liberación plena, por el contrario, pasa necesariamente por la configuración de un "nosotros" que deje atrás el mero intercambio individualista.

La familia es la estructuración social de la actividad sexual. Desde el punto de vista ético, será moralmente más valioso aquél modelo de familia que exprese, no el sometimiento de la mujer y de la prole a un propietario individual, sino la configuración social de una relación de propiedad común y de entrega mutua, en las cuales los seres humanos se hagan verdaderos poseedores sociales de sus destinos individuales. El matrimonio constituye, en la mayor parte de las sociedades, la estructuración legal de las relaciones sexuales y familiares. Será moralmente más valiosa aquella forma de matrimonio que exprese legalmente esta socialización plena de distintos seres humanos, y no la enajenación de uno respecto a otros, según la cual uno se convierte en propietario individual y unilateral de la actividad de otro ser humano. Del mismo modo, será más valioso el modo de matrimonio que formule, no el mero contrato entre dos seres individuales que establecen un intercambio limitado y temporal de beneficios recíprocos para continuar siendo individuos aislados y sólo superficialmente vinculados, sino el paso cualitativo a un modo nuevo de relación y de propiedad. El paso del individuo aislado al "nosotros."

Todo esto está enmarcado dentro de las posibilidades reales que ofrece toda sociedad en un momento determinado de su historia. No es posible cualquier relación sexual ni de familia en cualquier sociedad o en cualquier cultura. Hay márgenes estrechos que se imponen a los seres humanos concretos para organizar su actividad. Pero, igualmente, dentro de esos márgenes de libertad concreta, la familia se convierte en un factor muy importante de cambio y de liberación social. En la medida en que las relaciones sexuales son relaciones de igualdad y de plenitud de socialización humana, se ofrece una crítica importante al sometimiento y al individualismo vigente en la sociedad. La familia puede presentar modelos alternativos de relación humana, que muestran cuáles son las posibilidades que el hombre tiene en relación con otros hombres. La familia puede desmentir las tesis del individualismo posesivo, que cree ideológicamente que el hombre sólo se realiza en la medida en que se hace propietario individual, al convetirse en un ejemplo de que la plenitud del hombre se alcanza en la socialización y en la posesión común de la propia persona. La ética familiar no es por ello un capítulo de la ética individual, sino que apunta directamente a una ética social e incluso política. (Véase 4.9.)

3.2. Etica y política

Al hablar de las estructuras sociales tratamos, dentro del subsistema socio-político, del Estado. Decíamos que no todas las sociedades disponen de una institución que pretenda para sí el monopolio del poder coactivo, pero sí la mayor parte de ellas. En cuanto se encuentra una sociedad donde haya ya una neta división entre clases, la clase dominante tiende a concentrar en sus manos el ejercicio de la violencia. Entonces crea el Estado. Se trata de una organización política que monopoliza el poder coactivo mediante un conjunto de cuerpos especializados en ello: tribunales, ejército, cuerpos de seguridad.

El objetivo de las clases dominantes es el de poseer, en estos cuerpos, el uso exclusivo de la violencia: solamente la violencia que ejercen estas instituciones es la que se puede admitir. Otro tipo de violencia que no sea ejercida por el ejército, la policía, las cárceles.

es negada y perseguida. No se puede permitir, se dice, que nadie ejerza la violencia por su cuenta o que existan grupos alternativos que ejerzan una violencia distinta de la del Estado. Normalmente, a la violencia del Estado no se le denomina así, sino que se usa el término de "defensa," mientras que la violencia que ejercen los grupos distintos del Estado se le denomina "terrorismo." En realidad, se trata siempre de violencia, siendo la única diferencia *quién* la ejerce: una es ejercida por el Estado, la otra no.

Esta situación envuelve aspectos económicos e ideológicos: solamente hay Estado si se dan unas ciertas condiciones económicas y estas condiciones económicas determinan si se trata de un Estado esclavista, feudal, burgués, etc. Por otra parte, una institución como el Estado necesita de ciertos apoyos de tipo ideológico: necesita de una teoría que explique por qué existe el Estado y por qué es bueno que exista. Todos los estados que han existido en la historia de la humanidad han echado mano de alguna *legitimación*. El problema, en el terreno ideológico, que se presenta al Estado es el de legitimarse, es decir, el de presentarse como algo bueno y necesario. Unos estados, para legitimarse, han echado mano de un supuesto origen divino. Otros se han fundamentado a sí mismos como "democráticos," como "populares," como "el mejor Estado posible," etc. Muchos políticos, religiosos, teólogos y filósofos han dedicado una buena parte de sus esfuerzos teóricos a presentar el Estado que ellos conocieron como un Estado legítimo, es decir, a legitimarlo.

La ética política tienen mucho que ver con estos problemas de *legitimación*. Hemos dicho que se puede denominar "política" a toda actividad social relacionada con la institución estatal. Pues bien, la ética política consiste justamente en aquella parte de la filosofía ética que se pregunta por el valor de las actividades relacionadas con el Estado. Esto supone, en primer lugar, que la ética política se pregunta por los problemas de legitimación del Estado, es decir, por el valor o disvalor de la institución estatal, por la bondad o maldad del Estado. En segundo lugar, la ética política, además de considerar el problema del valor del Estado, ha de preguntarse por el valor de las actividades que, de un modo u otro, pretenden sustituir o transformar al Estado. Si el Estado ha sido declarado como legítimo, es claro que toda actividad contraria al mismo será valorada como en cierto modo negativa; mientras que si el Estado ha sido declarado *ilegítimo* habrá que preguntarse qué actividad alternativa es la correcta, es decir, qué tipo de Estado ha de ser creado para que sustituya al actual y cómo ha de hacerse esto.

3.2.1. Criterios de la legitimidad

El primer problema de toda ética política es el de hallar criterios para decidir la legitimidad o ilegitimidad de un Estado. La política, en cuanto disciplina filosófica, se caracteriza, como hemos dicho, por su realidad y su criticidad. Por ello, no puede conformarse con las legitimaciones del Estado proporcionadas por el conocimiento común de su tiempo. Puede ser que los políticos, los medios de comunicación, los pensadores tradicionales, den como por supuesto que un determinado Estado es legítimo. Pero para la filosofía no valen los supuestos. Hay que preguntarse, siempre y ante todo Estado, si éste es realmente legítimo o no lo es. Entonces no queda más remedio que buscar algún criterio que nos permita llevar a cabo ese discernimiento: cuándo y en qué casos un Estado es legítimo y cuándo y por qué no lo es.

Los intentos de respuesta son casi tan antiguos como la filosofía. En el Libro I de la *República* de Platón nos encontramos con un diálogo entre Sócrates y Trasímaco. Este

último defiende lo que podemos denominar una legitimación *fáctica,* mientras que el primero intenta, al gusto de Platón, una legitimación *normativa* del Estado.

a) Legitimaciones normativas. Se llama fundamentación *normativa* a aquella que busca un conjunto de normas o de principios que todo Estado ha de cumplir si quiere ser legítimo. Así, por ejemplo, en el caso de Platón se declara legítimo a aquel Estado que está edificado según la idea de justicia. Existe una justicia eterna, con la cual tienen que cumplir todos los estados que quieren ser justos o legítimos. Justo es, según la mentalidad idealista de Platón, aquello que realiza la idea de la justicia. De este modo, no es tan fácil decidir sobre la legitimidad o ilegitimidad de un Estado: observemos cuál es el *Estado ideal,* observemos cuál es, en el mundo de las ideas, el Estado que coincide plenamente con la idea de justicia. Un Estado real será más o menos justo, más o menos legítimo, en la medida en que se asemeje a ese Estado ideal, a esa utopía.

No solamente los pensadores idealistas han propuesto criterios *normativos* de legitimación. Un pensador marcadamente naturalista, como es Aristóteles, también trató de considerar la mayor o menor justicia de un Estado según su mayor o menor concordancia con la "ley natural." Para él también habría normas objetivas, válidas para todo Estado que quiera proclamarse justo y legítimo. Pero éstas no están, como piensa Platón, en un reino eterno de ideas, sino en la naturaleza. Para Aristóteles son legítimos los estados que cumplen estas leyes, e ilegítimos los que van contra ellas, pues van contra la naturaleza misma.

Las consideraciones normativas tienen, en ética política, un indudable valor, que es el de su *criticidad.* Tratando de hallar criterios de lo que debe ser un Estado legítimo en el mundo de las ideas o en una ley natural eterna, lo que hacen es sentar unas normas enormemente exigentes para todo Estado que se pretenda justo. Por eso, los filósofos que parten de una ética normativa, suelen ser enormemente críticos respecto a todo Estado real: ningún Estado actual puede satisfacer sus deseos utópicos pues ninguno resiste la comparación con el Estado ideal. Sin embargo, las posiciones normativas se han hecho hoy en día muy difíciles de sostener. Como hemos visto, están unidas a una filosofía idealista que afirma la existencia de un reino de criterios eternos según los cuales ha de juzgarse todo Estado presente. O, en otros casos, a la idea de una naturaleza inmutable, eterna, según la cual se deben regir todos los hombres. Pero, como sabemos, una naturaleza "en sí," separada del hombre que la habita, la conoce y la transforma, es una abstracción. La naturaleza humana misma es algo sujeto a devenir, a transformación porque, como dijimos, es una realidad abierta. Por ello es sumamente difícil sostener en la actualidad una legitimación o deslegitimación basada en esos criterios: para aceptarlos es necesario aceptar toda una metafísica, bastante cuestionable desde nuestro punto de vista. (Véase 4.2. y 4.3.)

b) Legitimación fáctica. Frente a las legitimaciones normativas están, como hemos dicho, las legitimaciones fácticas. Un ejemplo de las mismas, además del Trasímaco clásico, es el de Nicolás Maquiavelo, teórico político italiano del siglo XVI. En su tiempo, fue el primero en elaborar una teoría no idealista del Estado entonces naciente. Para él no es necesario acudir a consideraciones filosóficas o éticas a la hora de pensar el Estado. El Estado se legitima por sí mismo: es mejor Estado el que es capaz de hacer frente con éxito a sus enemigos, sean internos o externos. Como ya decía Trasímaco, lo que los hombres llaman justo es lo que se mantiene en el poder por su fuerza. Un gobernante es aclamado

cuando es fuerte, es criticado cuando es débil.

De lo que se trata, por lo tanto, es simplemente de estudiar la vida política de los pueblos para saber cuáles son los medios adecuados para mantenerse en el poder. Olvidemos toda consideración filosófica del Estado: no necesitamos ni de las ideas de Platón ni de ninguna ley natural. Tampoco nos interesa lo que los teólogos y los religiosos digan que Dios piensa del Estado. Si Dios es el responsable de lo que sucede, no tendrá más remedio que querer, en el mundo político, lo que triunfa. Los estados justos son, pues, los estados que han logrado establecerse y sobrevivir. Esto no quiere decir que Maquiavelo fuese un cínico que se contentase con hacer una alabalanza de los estados entonces existentes: lo que buscaba era la creación de un Estado fuerte en Italia, capaz de dar unidad a la nación y de mantenerla de un modo estable.

El valor de una posición como la de Maquiavelo consiste, ante todo, en su aprecio por el estudio de las fuerzas reales que mueven la vida política. Para Maquiavelo no se trata de hacer castillos en el aire, pensando cuál será el Estado perfecto, sino que lo que hay que hacer es simplemente conocer la vida real de los pueblos. Los hombres, para él, no se mueven por ideales abstractos, sino por necesidades e intereses muy concretos y materiales. Conociendo los fuerzas que les mueven, sabremos cómo organizarlos, manejarlos y gobernarlos de un modo adecuado.

Maquiavelo libera a la filosofía de su idealismo en la consideración del Estado, y la hace fijar su atención en las condiciones reales de la historia. De ahí, y no de una utopía abstracta, es de dónde ha de partir la ética política.

Lo malo de una legitimación fáctica es que es ciega para la libertad concreta del hombre. Supongamos que conocemos todas las fuerzas reales que mueven la historia y que, por lo tanto, tenemos la posibilidad de influir sobre la misma. El problema está, para la ética, en lo siguiente: ¿en qué dirección influir? Las fuerzas reales pueden ofrecer varias posibilidades reales y concretas, y hay que optar por una. Claro está, para Maquiavelo sólo había una respuesta: se opta por la que más beneficia al gobernante. Pero esto, evidentemente, es cuestionable. Nos interesa saber cuál es el valor concreto de la institución estatal, y no partimos necesariamente de que es mejor aquélla que beneficia al gobernante. Podemos buscar otro criterio, por ejemplo, el beneficio a la mayoría, o a los pobres, o al futuro, o a cualquier otro grupo o persona. Desde el momento en que tenemos la posibilidad de optar no solamente en beneficio propio, sino también en pro de un beneficio más general, no podemos dejar de preguntarnos por el mayor o menor valor de cada opción. (Véase 4.5.)

c) Legitimidad y participación. Con todo, es importante insistir en que la ética, parte de las *posibilidades reales* que ofrece la historia, y no de un Estado ideal abstracto. Se trata de decidir sobre la legitimidad del Estado a partir de posibilidades reales que se ofrecen. Un Estado es legítimo si no hay otra posibilidad alternativa respecto al mismo que merezca llamarse mejor. Un Estado es ilegítimo en la medida en que existen posibilidades de organizar de un modo más válido la vida política de los hombres. Si no se parte, en ética política, de las posibilidades ofrecidas a la libertad concreta del hombre se cae en el peligro de elaborar discursos ideales, de pretendida validez para todos los hombres y para todos los tiempos pero que, en realidad, nada dicen sobre los deberes y las actividades que el hombre ha de realizar en su momento histórico concreto.

Por otra parte, partir de las posibilidades reales y concretas significa también partir de las *estructuras*. La institución estatal, como sabemos, no es más que un aspecto del subsistema sociopolítico de una determinada sociedad. Pero, como toda nota de una estructura, no es independiente del sistema en su totalidad. No se puede considerar la institución estatal sin considerar otras instituciones y, sobre todo, sin considerar los subsistemas económicos e ideológicos. Un Estado que, separado del resto de la actividad social, parezca algo casi perfecto, puede no ser más que una *apariencia* que esté ocultando la inmoralidad económica de una determinada organización social. El valor del Estado, por ello, no es independiente del valor general de una determinada sociedad. Por esto, la ética política debe ser complementada por una consideración moral de la sociedad en su conjunto.

Desde el punto de vista de la ética de la liberación que venimos esbozando, hemos de decir que una determinada institución estatal es más valiosa en la medida en que, a partir de las posibilidades realmente ofrecidas, hace a los hombres socialmente tomados más dueños de sus destinos políticos. El Estado no aparece como una realidad ajena a los hombres reales, sino como una creación suya, de la cual son co-propietarios y co-responsables. Un Estado es legítimo cuando constituye la posibilidad que más conduce a la liberación de los hombres reales respecto a su enajenación política. Dicho en otros términos, la legitimidad ética de un Estado se mide en función de la *participación* que los hombres reales tengan en el mismo. Por el contrario, un Estado será menos legítimo en la medida en que convierta el poder político en propiedad de una minoría de hombres, de un grupo o de una clase social. Ahora bien, conviene recordar la idea de Estado como "monopolio del poder coactivo:" en la medida en que haya participación efectiva de todos los miembros de una sociedad en el Estado dejará de haber *monopolio* del ejercicio de la violencia y, en cierto modo, dejará de haber "Estado."

En este sentido, sí se puede decir que el mejor Estado es el que tiende a desaparecer. Si el Estado es la creación de una clase en orden a ejercer en exclusiva la coacción sobre el resto de la sociedad, no cabe duda de que, cuando aumente el control social sobre el Estado, éste dejará de existir en cuanto *monopolio*. Esto no quiere decir que se vuelva a una situación social primitiva, pre-estatal, en la cual la violencia no es controlada socialmente por una institución. Esta organización social del poder coactivo siempre será necesaria en toda agrupación humana y, por lo tanto, siempre será necesario algo semejante al Estado. Pero no será Estado propiamente tal, porque su control ya no será el monopolio de un determinado grupo, sino un monopolio de toda la sociedad, que participa efectivamente en el control del poder coactivo.

Por otra parte, la participación popular en el control del Estado traerá como consecuencia también la desmitificación de los *estados nacionales*. La sociedad como realidad plenamente sustantiva es un mito o una ideología que oculta los vínculos reales entre los pueblos. El Estado nacional, en ocasiones, oculta cómo la mayor parte de las decisiones económicas y políticas no son exclusivas de un determinado pueblo, sino que sólo se explican desde una perspectiva internacional. En la medida en que el Estado deje de estar al servicio de una clase social para pasar al control de las mayorías, los intereses nacionales podrán abrirse a un enfrentamiento internacional de los problemas.

Hemos dicho que la mayor o menor legitimidad de un Estado, dadas unas posibilidades concretas, se mide por la mayor o menor participación popular en las instituciones políticas. Sin embargo, esto no significa que el Estado más legítimo sea el más *democrático*,

en el sentido que hoy tiene esta expresión. Se suele denominar democrático, no aquel Estado donde gobierna efectivamente el pueblo (eso significa demo-cracia), sino al que, cada cierto tiempo, somete algunos de los cargos de importancia (diputados, presidentes) a elecciones generales. La suma de los votos que recibe un candidato decide su participación en el poder político. Sin embargo, es difícil sostener hoy en día que la democracia *formal* sea equivalente de participación efectiva.

En primer lugar, los estados "democráticos" solamente someten a elección los cargos cada cierto tiempo: propiamente la participación o, mejor dicho, la sensación de participación solamente se da tras períodos de tiempo bastante largos. En segundo lugar, las condiciones para ser candidato son tales que solamente quien disponga de suficiente apoyo del capital para invertirlo en propaganda puede aspirar a competir en la carrera por el poder. El resultado es que los candidatos, en realidad, apenas presentan divergencias notables entre sí, pues a quien presenta una alternativa global la sociedad vigente se le impide, por la falta de apoyo económico, la participación en la contienda política. El elector, se encuentra con un grupo de candidatos que, en el fondo, defienden prácticamente lo mismo, y en definitiva, van a realizar la política de quienes les han financiado, y no de quien les ha votado. Y es que, en tercer lugar, el elector, una vez que ha depositado su voto, carece de todo control eficaz sobre la gestión política, debiendo resignarse a aceptar lo que "democráticamente" deciden los elegidos hasta la fecha de las próximas elecciones, cuando tendrá que volver a votar entre las mismas opciones.

Pero el principal problema de la democracia no está en que cree una *apariencia* de participación, sino en que esa apariencia *oculta* algo. En realidad, los regímenes democráticos, presentando a todos los hombres como participantes con iguales derechos en la vida política, esconden la profunda desigualdad que realmente existe entre ellos. De hecho, los hombres reales que forman parte de una sociedad edificada sobre la propiedad privada de los medios de producción están profundamente divididos en clases y grupos sociales con intereses distintos y hasta contrapuestos. La impresión de igualdad es solamente un engaño ideológico: oculta una desigualdad económica radical. Y, en el fondo, como vimos, son los intereses económicos de las clases propietarias los que triunfan en la democracia formal, pues son esas clases las que eligen a los candidatos, financian su propaganda y deciden con su apoyo económico la política que van a seguir los distintos gobiernos.

Además, el sistema económico capitalista fomenta un profundo individualismo según el cual cada uno de los ciudadanos ha de perseguir sus propios intereses privados con independencia de los demás. La suma de votos individuales expresa muy bien a una organización económica y social que convierte a los hombres en individualidades anónimas sin casi ninguna capacidad de tomar decisiones de un modo colectivo y dialogado. Pero un pueblo no es una mera suma de votos, sino una estructura social que puede acceder de un modo mucho más directo a la toma de decisiones que realmente le atañen.

En realidad, pueden haber modos de participación en el poder político que aseguren mucho más la presencia de los grupos populares en la vida del Estado que el mero depósito de un voto en la fecha de las elecciones. Y es que la democracia formal no es ni mucho menos sinónimo de participación popular, sino que con frecuencia lo que hace es delatar su inexistencia.

Por todo ello, es muy importante no elaborar la reflexión ético-política con independen-

cia de las condiciones económicas reales vigentes en una sociedad. Con frecuencia, lo que en apariencia sucede en la vida del Estado (elecciones democráticas, por ejemplo) es una ficción que está ocultando la falta de participación real de los hombres en los bienes y en las decisiones políticas de una determinada sociedad. Por eso mismo, la consideración ética ha de tomar en cuenta el papel del Estado con respecto al conjunto de la sociedad. Una liberación en lo político puede no ser más que una ficción si no va acompañada de una liberación plena de toda la sociedad. No cabe duda, claro está, que el logro de una mínima participación popular en la vida estatal puede ser un paso necesario para lograr una liberación plena de la sociedad. Es más, puede que esa liberación plena pase por el logro, al menos, de una democracia formal. Eso depende de las posibilidades que la historia ofrezca en cada caso. Lo importante es no tomar una participación muy parcial y limitada, como es la propia de las democracias formales, por una participación formal la cual con frecuencia tiene poco que ver con la auténtica *demo-cracia,* es decir, con el gobierno del pueblo.

En resumen, si la ética política es aquella parte de la ética que se pregunta por la legitimidad de un Estado, hemos de decir que un Estado legítimo es aquel que, en lugar de enajenar a los hombres del poder, les concede la mayor participación posible en un determinado momento histórico, siendo esta participación no meramente formal y aparente, sino real y efectiva, y, por lo tanto, enormemente vinculada a la participaciópn en todas las demás esferas de la vida social, especialmente la económica. Por lo tanto, un enfoque ético de la política es inseparable de una consideración también ética de la vida social en su conjunto. Con esto hemos respondido a nuestra primera cuestión sobre el valor del Estado. Queda la segunda parte de la pregunta propia de la ética política: ¿qué hacer si un Estado es ilegítimo? Trataremos de responder a ella en el apartado 3.2.4.; antes es menester tratar algunos temas ético-políticos complementarios.

3.2.2. Etica y derecho

Una parte muy importante de la ética política es aquella que se pregunta por la *actitud del ciudadano ante las leyes* de su país. Se trata de hacerse cuestión del valor del derecho: ¿son las leyes vigentes justas, es decir, legítimas, o son ilegítimas? Si las leyes que de hecho nos encontramos en la sociedad no son buenas, ¿qué es lo que debemos hacer respecto a ellas? Como puede verse, se trata de una pregunta muy similar a la de la ética política, es decir, a la pregunta por el valor ético del Estado. Es más, se puede decir que el problema del valor ético del derecho es una parte de la ética política en cuanto que el derecho es, en buena medida, una nota de la vida estatal moderna, esto es, una parte del Estado. Para entender esto es menester que comencemos por preguntarnos qué es el derecho.

a) La realidad del derecho. Hemos visto cómo la sociedad es la organización sistemática de la actividad humana. Las acciones de los hombres que forman parte de una sociedad son sometidas a una estructuración colectiva, de tal modo que cada individuo, en realidad, no puede ser considerado si no es desde las estructuras sociales que configuran su propia actividad, por más que el individuo disponga siempre de un cierto grado de libertad concreta. Ciertamente, una buena parte de la estructuración social de la actividad humana es *inconsciente:* el hombre actúa según normas y criterios socialmente establecidos, pero sin tomar conciencia de ello, simplemente porque su socialización lo ha configurado de ese

modo.

Sin embargo, otras actividades suyas con *libres:* el individuo humano sabe qué es lo socialmente establecido, pero también que puede actuar de otro modo. Evidentemente, para indicar cuáles con las actividades socialmente convenientes y cuáles no, la sociedad formula unas *normas* de conducta, que se han de seguir. Normalmente, el incumplimiento de estas normas acarrea algún tipo de *sanción* por parte de la sociedad. Es una norma social, por ejemplo, el saludo. Si alguien no saluda, será mal considerado y se le hará notar su mala educación de un modo u otro. Es una norma social, por ejemplo, el no robar, y para quien robe, existen penas de cárcel.

Algunas normas sociales tienen una formulación legal. Hay normas que están recogidas en los códigos legales y, normalmente, también están recogidas con ellas las sanciones que se han de imponer a quienes infrinjan esas normas. Así hay, por ejemplo, una norma *jurídica,* una *ley,* que prohíbe robar, y esa misma ley indica qué tipo de sanción penal va a sufrir quien cometa un robo en esa sociedad. Pero, por el contrario, hay normas sociales, como el saludo, que no son objeto de legislación: por lo general, no hay ninguna ley que mande saludar ni hay ningún tipo de condena para quien no salude. Dicho en otros términos, las *normas jurídicas* son solamente una parte de las normas vigentes en una sociedad. Lo propio de las normas legales o jurídicas es su sistematización en *códigos* por parte de unos determinados individuos que cumplen la función social de *legisladores.*

Además, las normas jurídicas disponen de un sistema de *tribunales* que deciden sobre la correspondencia de la conducta de una determinada persona con ellas, es decir, se encargan de valorar su aplicación en la vida social. Por último, las normas jurídicas están unidas por lo general a un sistema de sanciones penales, que está a cargo de toda una estructura de funcionarios, cárceles y verdugos.

Las normas jurídicas (esto es, el derecho) son una parte de las normas vigentes en una sociedad, justamente aquella parte que ha sido sometida a una reglamentación, a una elaboración y a una vigilancia más cuidadosa. Esto debido, por lo general, a que se considera que las normas jurídicas son precisamente aquellas normas que más necesita las sociedad o un sector de la sociedad para asegurar la continuidad de su actividad.

En las sociedades antiguas, por lo general, el derecho no era elaborado por una sola institución, sino por todas las que, de un modo u otro, disponían de algún poder social. Había un derecho eclesiástico, un derecho militar, otro nobiliario, etc. Ahora bien, cuando aparece una institución que monopoliza el poder coactivo, es decir, cuando aparece el Estado, éste se atribuye también en exclusiva la capacidad de legislar. Las normas jurídicas modernas son normas elaboradas por el Estado, los tribunales son tribunales del Estado y el sistema penal de sanciones está dirigido y controlado por el Estado. El derecho moderno pasa a ser una parte del Estado. Es más, con el crecimiento del aparato estatal, el número de normas jurídicas de todo tipo tiende a aumentar y a convertirse en la estructura que unifica a todo el Estado. Evidentemente, hay estados que se regulan no de un modo jurídico, sino mediante la obediencia a una voluntad dirigente, por lo general un líder carismático o un dictador. Pero lo más común es que la actividad estatal tienda a estructurarse en forma de leyes, si bien se trata siempre de leyes elaboradas por quienes en el fondo controlan el Estado.

b) Legalidad y legitimidad. Si las normas jurídicas son elaboradas, mantenidas,

aplicadas, y sancionadas por el poder estatal, se puede decir, que desde el punto de vista de la ética, el problema de la bondad o maldad de las leyes es casi idéntico al problema de la bondad o maldad del Estado. Según los criterios que venimos usando, será moralmente valioso aquél sistema legal que, en la medida de las posibilidades históricas, permita una mayor *participación* de la sociedad en la elaboración y aplicación de las leyes, mientras que será éticamente menos valioso aquél sistema legal que más enajene a la sociedad en su conjunto respecto a la elaboración y aplicación del mismo. En el fondo, un Estado en el cual hay participación real y efectiva es, en las sociedades actuales, el Estado que permita una participación de los ciudadanos en la elaboración y aplicación de las leyes, mientras que un Estado en el cual no es posible la participación política, es también un Estado en el cual no se encuentra ninguna participación de tipo legal.

Por ello, se puede decir lo siguiente: así como la democracia formal no es en realidad un verdadero criterio de participación política, tal como hemos visto, la participación en el sistema jurídico por parte de la sociedad sí puede ser un buen criterio para medir hasta dónde llega la participación política. El que, por ejemplo, la sociedad participe o no en la elaboración de la constitución (ley fundamental de la que dependen todas las leyes) puede ser un buen criterio de hasta qué punto está alienada o no la vida política respecto a los hombres que forman parte de la sociedad.

Aunque haya una cierta identidad entre la ética del derecho y la ética política en general, es conveniente subrayar cierto valor *intrínseco,* pero *relativo* del derecho. El que la vida de un Estado esté o no sometida a leyes es algo moralmente importante. El derecho, al proporcionar normas accesibles a todo el que las quiera conocer, y al subrayar cuáles son las condiciones bajo las cuales un individuo puede ser sancionado penalmente por el Estado, proporciona a la sociedad lo que podemos llamar una *seguridad jurídica.* Es decir, los miembros de la sociedad conocen cuáles son las actividades jurídicamente permitidas y cómo deben ser ejercidas. Conocen también cuáles son las penas consiguientes a cada infracción de las mismas y el modo de su aplicación. De este modo, el poder coactivo se ejerce de un modo regular, sujeto a normas. La participación, en el caso de existir, está sujeta a una regulación legal, que define sus alcances y sus poderes. El derecho, en el caso de que sea efectivamente un derecho real y vigente, tiene el valor de liberar a la sociedad de las decisiones *arbitrarias* de un hombre o de un grupo de hombres: incluso los cargos políticos de mayor altura tienen jurídicamente limitados sus poderes, no hay nadie que pueda saltarse la ley y decidir a su antojo sobre los destinos de la sociedad. En la medida que un Estado es un *Estado de derecho* posee cierto valor moral.

Este valor moral, sin embargo, es relativo: de entre dos estados injustos es preferible aquél en el cual, al menos, la injusticia se comete legalmente y no según los caprichos de los poderosos. Pero, en todo caso, la mera *legalidad* no es sinónimo de *legitimidad,* es decir, muchas leyes pueden ser injustas moralmente, o incluso sistemas legales enteros pueden ser completamente legítimos. El gran peligro del derecho es que, con frecuencia, dispone de una cierta capacidad de auto-legitimarse: para muchas personas, el bien y el mal ético se identifican con lo que dicen las leyes: es bueno lo que manda la ley y es malo lo que va contra la ley. Muchas de las consideraciones clásicas del derecho partían del error de que lo que es jurídico tiene que ser necesariamente bueno. Se pensaba que el derecho, en lugar de ser una creación de las sociedades humanas, era algo eterno e intocable. Con eso los hombres se hacían ciegos para entender que puede haber leyes injustas o

ilegítimas. En la medida en que las leyes no sean fruto de la voluntad popular o que ellas mismas impidan la participación popular, por muy legales que sean, pueden ser leyes ilegítimas. La legitimidad de una ley se mide por el grado de corresponsabilidad que la sociedad en su conjunto puede haber tenido sobre la elaboración de las mismas.

c) Justicia, participación e ideología. A veces se prefiere hablar de la *justicia* de una ley más que de su *legitimidad*. En principio, son dos términos que tienen el mismo contenido: ambos se refieren al valor ético de una determinada ley: éticamente valiosa es una ley justa o una ley legítima. Lo que sucede es que el término "justicia" ha sido utilizado con frecuencia por las éticas de corte metafísico: se considera justo lo que coincide o "se ajusta" a un sistema eterno de normas valores, deducido, como por ejemplo en Platón, de un mundo ideal e inmutable o, como en Aristóteles, de una "ley natural" invariable. Se dice que este criterio tiene una ventaja sobre el de la participación social: la justicia dicta normas eternas, mientras que la participación popular puede traer como consecuencia leyes injustas para las minorías que quedan excluídas de esa participación. Así, se pone el ejemplo de las leyes raciales en los países con minorías étnicas que son rechazadas por la mayoría.

Esta idea de una justicia fundada metafísicamente tiene algunos problemas, a los cuales ya nos hemos referido: no es evidente para todos los hombres la existencia de un reino de ideas o de una "ley natural." Además, la idea de una justicia inmutable es ciega respecto a las condiciones sociales concretas que se viven en una sociedad y respecto a sus posibilidades. Por otra parte, el criterio de la participación popular y de la corresponsabilidad tiene la ventaja de que es un criterio que apela a las mayorías: nadie puede decidir por su cuenta qué es lo justo y qué es lo injusto, sino que deberá ser algo aprobado por el conjunto de la sociedad.

En segundo lugar, la participación plena en la elaboración de las leyes sólo es posible en la medida en que hay una liberación integral de todas las enajenaciones que esclavizan a una sociedad, incluyendo las enajenaciones étnicas y las enajenaciones económicas. La plenitud de participación legal, lo mismo que la plenitud de participación política, solamente serían posibles bajo el supuesto de una plenitud de liberación de la sociedad en su conjunto. Y esto significa la abolición de toda discriminación social por motivos étnicos, religiosos, culturales o políticos.

Por otra parte, la idea de una justicia eterna, separada de las condiciones reales de la historia y de los logros concretos en la participación popular tiene un enorme peligro *ideológico*. El derecho es sin duda un arma ideológica de primera magnitud. Todas las constituciones de todos los países del mundo describen, en términos jurídicos, estados verdaderamente ideales y perfectos, regidos por pueblos libres y responsables en los cuales por ninguna parte parece que se dé el hambre, la enfermedad, la explotación y el sometimiento de unos hombres a otros. Esto es algo que suele suceder, por ejemplo, con los *derechos humanos*. Casi todas las constituciones y los sistemas jurídicos proclaman la defensa y promoción de una serie de normas universales, consideradas por algunos como algo similar a un "derecho natural" o a verdaderas leyes de la naturaleza humana, en el sentido aristotélico que ya conocemos. Esos derechos humanos serían los principios que inspirarían a todo el sistema legal de un determinado Estado. Sin embargo, con frecuencia la vida real de ese Estado desmiente tales derechos. El supuesto derecho a la vida convive con una situación de guerra, de actividad de grupos paramilitares, y de hambre. El

supuesto derecho a la no discriminación convive con una división radical de la sociedad entre propietarios y trabajadores. El derecho al trabajo convive con la falta de oportunidades y con los sueldos míseros. En tales casos, la igualdad de los hombres ante la ley que proclaman los códigos legales es una pura apariencia; de hecho, las posibilidades económicas deciden en favor de quién se aplican las normas jurídicas.

El derecho en general y los derechos humanos en particular se convierten en una pantalla ideológica que oculta la profunda enajenación de toda la vida social. En tales casos, el derecho es un mundo verdaderamente alienado, pues la igualdad y la justicia que proclama es una creación completamente independiente de la sociedad en la que ese derecho ha surgido y sólo sirve para falsearla.

Por el contrario, el derecho dejará de ser una mera pantalla ideológica en la medida en que las sociedades se liberen de las enajenaciones a las cuales están sometidas y los hombres sean dueños de las instituciones políticas y legales de la sociedad en la cual viven. Esto, como hemos visto, solamente es posible mediante la participación de toda la sociedad en las estructuras que la constituyen, es decir, mediante la liberación de las alienaciones, políticas e ideológicas, que convierta a los hombres en responsables verdaderos de su propia actividad social. Esta participación es la que transforma toda legalidad en verdadera legitimidad o, si se quiere, en verdadera justicia, siempre que se libera a este término de las connotaciones metafísicas que tuvo en la antiguedad.

3.2.3. El derecho de propiedad

El derecho de propiedad es uno de los que suelen presentarse en casi todas las enumeraciones de los derechos humanos. Todos los hombres, se suele decir, tienen el derecho a poseer un número determinado de bienes. Dentro de los problemas filosóficos y éticos relacionados con la política y el derecho, el problema de la propiedad tiene gran importancia por *su relación con los problemas socio-económicos de la actualidad.* La mayor parte de los intentos de transformación política y económica que detectamos en nuestro tiempo tienen una relación muy directa con el problema de la propiedad. Piénsese, por ejemplo, en la reforma agraria: cuando los estados intentan lograr mayores cotas de justicia en los países de economía fundamentalmente agraria, el primer problema que se plantea es el de la propiedad de la tierra. ¿Tienen los hombres, nos podemos preguntar desde un punto de vista ético, un derecho ilimitado a la posesión o existen límites para la misma que pueden serles impuestos por la sociedad? En otras palabras, ¿hay un verdadero derecho a la propiedad privada y si lo hay cuáles son sus límites?

a) Planteamientos clásicos. La filosofía ha tratado de responder clásicamente a esta cuestión de los modos más diversos. Para las éticas de fundamentación metafísica, existe un verdadero derecho a la propiedad, y este derecho se basa, según su peculiar punto de vista, en la "naturaleza humana." El hombre, "por naturaleza," necesita poseer bienes materiales. Ahora bien, la propiedad del hombre sobre las cosas puede ser de dos tipos, puede ser *propiedad privada* o *propiedad social.* Los filósofos que consideran la propiedad como un derecho natural se dividen entre quienes piensan que el derecho se refiere a la propiedad privada individual y quienes afirman que el verdadero derecho natural solamente se refiere a la propiedad social. Así, por ejemplo, es propio de muchos pensadores metafísicos pertenecientes a la escolástica cristiana medieval subrayar que el derecho de propiedad es un derecho natural a la propiedad *común* de los bienes. Para Santo Tomás de

Aquino, pensador católico del siglo XIII, el derecho natural determinado por Dios es un derecho a la propiedad común de cosas. La propiedad privada no es realmente un derecho natural, sino un modo concreto de organizar el derecho que tiene todo el género humano a la propiedad de todas las cosas que Dios ha creado sobre la tierra. Por eso, en caso de que haya personas en necesidad, prevalece la propiedad social: el hombre debe poner sus bienes a disposición de los necesitados, pues el derecho natural a la propiedad común está por encima de la organización concreta de ese derecho en forma de propiedad privada. En otras palabras, la propiedad privada es algo histórico, cambiable, únicamente válido si hay un buen reparto de las riquezas. (Véase 4.4.)

El problema de las fundamentaciones metafísicas es, como hemos visto, que toda apelación a la naturaleza del hombre como fuente de reglas fijas e inmutables para todos los tiempos es algo problemático desde nuestro actual conocimiento del hombre. Por eso, frente a las fundamentaciones metafísicas del derecho de propiedad, el *subjetivismo* ha tratado de fundar este derecho en la actividad subjetiva del individuo.

Para Locke, como vimos en su momento, el trabajo humano fundamenta el derecho de propiedad: el hombre es dueño de su cuerpo, por lo tanto, es dueño de su trabajo y de los frutos de su trabajo. De este modo, argumenta Locke, hay un derecho individual a la propiedad privada. Algunos podrían argüirle que en el fondo sigue apelando a la naturaleza del hombre: lo que sucede es que habría pensado al hombre como una naturaleza individual y no como género.

Para salir al paso de estas críticas, el subjetivismo moderno suele fundamentar el derecho de propiedad privada en consideraciones fácticas o utilitaristas. Para los *utilitaristas* se trataría de un derecho humano en cuanto que es útil para la humanidad el hecho de que haya propiedad privada. Sin embargo, este argumento es también débil: puede ser útil en determinados períodos históricos, pero no siempre lo es. Las legitimaciones *fácticas* del derecho de propiedad y del derecho en general se contentan con decir que justo es lo legalmente establecido. Todo intento de juzgar sobre lo justo o injusto de un derecho es puro sentimentalismo individual: cada uno tiene su opinión. Lo que vale socialmente es lo que está legalmente determinado por las leyes vigentes. Y nada más. No hay lugar para la discusión ética, hay que contentarse con los hechos: la propiedad privada es un *hecho*, apoyado por la historia y por las legislaciones imperantes.

El problema de las tesis subjetivistas es que parten de una concepción enormemente individualista del ser humano. Tan individualista que se acaba negando la ética: lo bueno y lo malo no serían más que emociones, sentimientos individuales que no pueden ser demostrados como válidos para todos los hombres. De este modo, lo que se termina haciendo, por lo general, es una mera defensa del derecho de propiedad privada, que es el que, por lo general, les interesa defender a los subjetivistas. Como hemos visto, la filosofía subjetivista es propia de la mentalidad burguesa, y suele estar unidad a los intereses de apropiación individual propios de las sociedades capitalistas modernas. Al apostar por el trabajo individual, al apostar por lo (individualmente) útil, o al apostar por lo que fácticamente está establecido, lo que pretenden, en definitiva, es fundamentar un derecho imprescindible en la economía capitalista: el derecho a la propiedad privada de los medios de producción. (Véase 4.6.)

b) La apropiación social de la naturaleza. Para pensar correctamente el problema de

la propiedad conviene comenzar por caer en la cuenta de que ésta, antes de ser un *derecho*, es una *realidad*. La existencia o no de un derecho "natural" a la propiedad privada es una discusión ulterior. Antes que otra cosa, el hombre es un animal que se apropia objetos. Como hemos visto, la especie humana se caracteriza por una relación dialéctica con el mundo, en la cual esta especie transforma la naturaleza externa y su propia naturaleza. La apertura de la inteligencia humana garantiza esa relación transformadora. Ahora bien, esta transformación tiene, en buena medida, el carácter de una apropiación. El género humano, al transformar la naturaleza, se la *apropia*. El hombre tiene que *hacerse cargo* de las cosas que lo rodean y cargar con ellas. Estas no son una mera exterioridad, sino que la relación práctica del hombre con el mundo natural convierte a las cosas en cosas *humanas*. Por la praxis del género humano, la naturaleza es una naturaleza *humanizada*. Esta humanización es, en el fondo, una apropiación. Las cosas que han sido transformadas por el hombre pasan a formar parte de su vida, de su cultura, de su civilización. En la medida en que las posibilidades de la praxis humana se amplían, el hombre va extendiendo su *dominio* sobre el universo, de tal modo que éste se hace cada vez más humano, más *propio* del hombre.

Esta apropiación no es algo que los hombres realizan individualmente. Como hemos visto anteriormente, toda praxis humana es una praxis *social*. En otros términos, la actividad transformadora y apropiadora de la naturaleza es una actividad que pertenece a la sociedad. En realidad, esto no sólo es un hecho, sino una necesidad: los hombres no pueden transformar la naturaleza si no es socialmente. Una especie de robinsones no hubiese sido capaz de desarrollar el dominio sobre la naturaleza que ha adquirido la humanidad actual. Solamente organizando su actividad socialmente es como ha sido viable la especie humana y es como ha cosechado sus grandes éxitos en su apropiación de la naturaleza.

Evidentemente, el que la apropiación sea social no significa que sea siempre bajo la forma de una posesión social o de una posesión común de los bienes. La apropiación de la naturaleza es algo que realiza la especie humana organizada socialmente. Pero esa organización social puede basarse en la propiedad individual. Pensemos en el capitalismo, ejemplo neto de propiedad privada. La sociedad capitalista se apropia, como sociedad, los bienes naturales. No son individuos aislados los que se los apropian, sino una sociedad organizada. Lo que sucede es que una sociedad que organiza esta apropiación valiéndose de una gran cantidad de recursos técnicos, científicos, humanos, sociales, políticos e ideológicos. Pues bien, entre los recursos que la sociedad emplea para ejercer ese dominio está, en las sociedades capitalistas, el de la propiedad privada ilimitada.

Una vez situados en este punto de vista se desmiente tanto el subjetivismo como al naturalismo. El subjetivismo piensa que la relación laboral del hombre con la naturaleza es una relación individual, cuando en realidad es social. Es la praxis socialmente estructurada la que transforma el mundo natural y la que se lo apropia. Contra el naturalismo que pretende fundamentar el derecho de propiedad en la naturaleza del hombre, hay que decir que, aunque el hombre se lo apropia de un modo social del mundo exterior, esta apropiación social se puede organizar de muchos modos. Hay apropiación social de la naturaleza tanto en una tribu que tiene todos los bienes en común como en el capitalismo individualista. Lo que diferencia ambas apropiaciones no es que la primera sea social y la segunda no, sino el hecho de que la organización social de la apropiación es el primer caso bajo la forma de una propiedad individual. En otros términos, apropiarse socialmente de la naturaleza es justamente lo que ha hecho la humanidad en su historia. Ahora bien, el modo jurídico y

social de organizar esta apropiación ha pasado por sistemas de propiedad muy diversos: propiedad tribal, privada, feudal, gremial, socialista.

Esto significa justamente una cosa: que el derecho de propiedad común o privada no es un derecho humano eterno ni un derecho natural. Lo único que se puede señalar como una constante humana es la apropiación social de la naturaleza. Pero esta apropiación social se puede organizar de formas múltiples, las cuales se traducen en normas jurídicas y, por tanto, en derecho. Una organización social de la apropiación necesita de un sistema jurídico que indique cómo se van a repartir los beneficios obtenidos en la transformación de la naturaleza. Evidentemente, estas formas jurídicas no son independientes de todo el sistema social (económico, político, ideológico) que en un determinado momento de la historia se apropia de la naturaleza y la humaniza. De este modo, el supuesto derecho natural a la propiedad privada se nos muestra como una forma históricamente condicionada. Cada sistema social ha organizado de un modo distinto su actividad práctica transformadora del mundo natural y con ello ha organizado también de distintos modos las estructuras de propiedad. Así, por ejemplo, en los sistemas tribales antiguos la organización social de la actividad laboral exigía por lo general formas comunales de propiedad. En cambio, el desarrollo de la división social del trabajo ha ido acompañado del progresivo establecimiento de la propiedad privada. El derecho individual de propiedad, como forma jurídica, lejos de fundarse en la naturaleza humana, es un hecho radicalmente histórico. En las sociedades esclavistas y feudales el derecho de propiedad privada ha ido tomando cada vez mayor importancia económica, hasta llegar al capitalismo, caracterizado justamente por la propiedad privada de los medios de producción.

Es muy importante caer en la cuenta de lo siguiente. El capitalismo no está caracterizado por la propiedad privada en general, sino por una forma concreta de propiedad privada: la propiedad privada de los medios de producción. Esto, como vimos, significa que un grupo de individuos controla y administra la producción social, disfrutando también de sus beneficios. Los capitalistas, en cuanto propietarios de los medios de producción, acuden al mercado con los productos del trabajo de su empleados, buscando venderlos al mejor precio. Los empleados o trabajadores, en cambio, solamente pueden vender en el mercado su propio trabajo, que los capitalistas compran a cambio de un salario. Si el capitalista, en general, disfruta de beneficios, ello se debe fundamentalmente, a la plusvalía o diferencia entre lo que realmente vale el trabajo humano invertido en los productos que el capitalista lleva al mercado y los salarios que de hecho paga a los trabajadores. En la economía capitalista la enajenación consiste, como sabemos, en que los trabajadores no son dueños ni de su trabajo (lo venden al propietario de los medios de producción) ni de los productos de su trabajo. Por otra parte, la misma economía está enajenada incluso respecto a los capitalistas, pues escapa a todo control social y racional, ya que se funda en el mecanismo del mercado, donde no hay más que una conjunción anárquica de decisiones individuales, fuera de toda planificación social.

Esto significa que en el capitalismo la propiedad privada de los medios de producción es justamente la antítesis de una verdadera propiedad humana y social sobre la actividad económica. Para superar este estado de enajenación (en la medida de las posibilidades históricas, es lo éticamente recomendable) no hay que acabar con toda forma de propiedad privada, sino solamente con la propiedad privada de los medios de producción. La propiedad privada no es algo en sí mismo negativo, sino solamente en la medida en que

contribuye a la enajenación humana. De lo que se trata, por tanto, es de hallar formas de propiedad sobre esos medios de producción (no siempre necesariamente propiedad *estatal;* también autogestión) que permitan un verdadero control racional y social sobre la economía. En cualquier caso, la propiedad privada de los medios de producción es una de las notas esenciales de la economía capitalista y su alteración supone una profunda transformación de toda la sociedad, una revolución.

3.2.4. Etica y revolución

Hemos tratado en este capítulo y en el anterior de las diversas formas de enajenación que podemos hallar en casi todas las sociedades actuales: enajenaciones económicas, políticas e ideológicas. La conciencia de tales enajenaciones nos lleva a plantearnos el problema de la necesidad de transformar una sociedad que sufre esos males. Las transformaciones, sin duda, pueden ser muy diversas, pero aquí vamos a fijarnos solamente en un tipo especial de ellas: en aquellas transformaciones que tocan a la estructura profunda, esencial de una sociedad. Muchas transformaciones pueden tener simplemente el carácter de una *reforma,* es decir, de un cambio de elementos sociales que no son fundamentales, que no llegan a la raíz última de los problemas por no tocar las notas esenciales sobre las cuales la enajenación puede estar montada. Así, por ejemplo, una enajenación económica profunda necesita, para ser solucionada, de la introducción de cambios radicales en el régimen de propiedad y en las relaciones laborales. Una transformación social tiene verdaderamente el carácter de *revolución* cuando atañe a las notas fundamentales de una determinada estructura social.

Indudablemente, una transformacón de las notas esenciales implica una transformación de la sociedad en su conjunto. Es imposible hacer cambios radicales en las estructuras económicas, por ejemplo, sin que esos cambios incidan sobre el conjunto de las estructuras no sólo económicas, sino también políticas e ideológicas. Toda revolución social es siempre una revolución económica, institucional e ideológica. Ahora bien, como vimos en el capítulo anterior, en los distintos momentos de una estructura social puede haber diversas *dominancias.* Hay revoluciones en las cuales la dominancia corresponde a lo económico y técnico (piénsese en la llamada "revolución neolítica," en la revolución industrial o en la revolución tecnológica de nuestros días), mientras en otras tiene dominancia lo ideológico (piénsese en las llamadas "revoluciones científicas" o en la "revolución cultural" china). Sin embargo, en este momento nos interesan aquellas transformaciones radicales de la sociedad en las cuales la dominancia pertenece a las instituciones estatales. Es decir, nos centraremos en las revoluciones *políticas.*

En efecto, toda revolución entraña aspectos políticos, pero en muchas de ellas las transformaciones que acontecen en el Estado cobran una importancia especial porque justamente son las que dirigen y ordenan el cambio en toda la estructura social. El Estado, como vimos, reclama para sí el monopolio del ejercicio de la violencia física y se constituye, por lo tanto, en un factor importantísimo de organización social. Por ello, aunque con frecuencia es un instrumento de los privilegiados para mantener el orden establecido, puede convertirse, al ser conquistado por otros grupos, en un elemento fundamental y directivo para una transformación profunda de toda la sociedad.

En este apartado, sin embargo, no vamos a hacer una teoría del Estado ni de la revolución, sino que queremos preguntarnos simplemente por su legitimidad ética. Para que

se pueda hablar de ética tienen que darse varias condiciones, a algunas de las cuales ya nos hemos referido. En primer lugar, tiene que haber *posibilidades reales* de una transformación de este tipo, pues los meros sueños no son objeto de una deliberación moral. En segundo lugar, para que una transformación radical de las estructuras sociales sea éticamente valiosa tiene que tener una dirección precisa: tiene que apuntar a un mayor dominio del hombre sobre el mundo natural y social y a una *liberación* de las enajenaciones a las cuales está sometido.

En realidad, si una determinada transformación social no conduce a una mayor emancipación de las enajenaciones, no estamos en realidad ante una verdadera revolución, sino simplemente ante una convulsión social, una guerra civil o ante una regresión histórica más o menos negativa y perjudicial, como es el caso de un golpe de Estado. Pues bien, en principio hay que decir que, entre dos o más alternativas (que todo siga como está o que sea transformado en profundidad) es éticamente superior la que más conduce hacia esa liberación.

De hecho, la elección no suele ser tan sencilla como parece a primera vista. En primer lugar, por la complejidad de las alternativas que históricamente se suelen presentar. Puede haber muy diversas vías para transformar la sociedad, no siendo claro cuál es la preferible o cuál es la que va a conducir a una mayor emancipación. Además, puede ser dudoso, en algunos casos, si realmente es necesaria la transformación profunda de la sociedad. En ocasiones, la apertura y maleabilidad de las estructuras puede conducir a pensar que una reforma es suficiente para conseguir los objetivos liberadores que se han propuesto, y es, por lo tanto, innecesaria la revolución radical. Evidentemente, no es éste un problema que podamos solucionar aquí, pues depende de análisis concretos de cada situación (no hay leyes ni recetas universales).

Por lo general, lo que puede decirse es lo siguiente: en la medida en que las enajenaciones son mayores y están fundadas en estructuras esenciales, es necesaria una transformación que toque a las notas fundamentales de una sociedad y que, por tanto, tenga carácter revolucionario. En cambio, si la enajenación constituye un problema superficial, solucionable sin la alteración de las estructuras sociales fundamentales, una reforma será suficiente.

En el caso de las revoluciones políticas el problema se nos complica. De hecho, este tipo de revoluciones no solamente entrañan cambios profundos en las estructuras sociopolíticas sino que, además, conllevan de algún modo el uso de la *violencia*. Pocas revoluciones se dan en la historia sin un derramamiento mayor o menor de sangre. Indudablemente, es menester, con todo, comenzar por subrayar que la violencia no suele ser algo que las revoluciones inician, sino un elemento ya presente en la vieja sociedad. En realidad, una sociedad atravesada por las enajenaciones solamente se puede mantener por medio del ejercicio de algún tipo de coacción violenta. Hay, en toda sociedad enajenada, una alta dosis de violencia económica, política e ideológica destinada a mantener las cosas como están. Es lo que se llama "violencia institucionalizada." El Estado mismo, como vimos, tiene como carácter específico suyo la pretensión de monopolizar la violencia, de tal modo que, con frecuencia, la violencia revolucionaria no es más que una consecuencia o una continuación de la violencia ya imperante.

Puede haber casos en los cuales las transformaciones sociales profundas puedan ejercer-

se sin la necesidad del uso de la violencia: es el caso de las llamadas "revoluciones pacíficas." En algunos casos —pocos— que la historia registra, la conquista del poder estatal y el inicio de transformaciones sociales verdaderamente profundas ha sido posible sin el derramamiento de sangre. De este modo, una situación que en cierto modo era violenta ha podido ser cancelada sin recurrir a la violencia revolucionaria. En semejantes casos, cuando las posibilidades de una transformación pacífica están dadas, no cabe duda de que la violencia tiene un carácter que se puede denominar "terrorista:" no es necesaria y más bien entorpece el proceso de liberación. Sin embargo, lo que sucede con frecuencia es que una transformación profunda de la sociedad es imposible sin el uso de la violencia. Los que disfrutan de la enajenación y los encargados de mantenerla (los aparatos represivos del Estado) no suelen dudar en ejercer la violencia para defender su situación de privilegio y lograr que todo siga como está. En muchos casos, por tanto, las transformaciones que suponen alteraciones verdaderamente profundas de las estructuras cuestan algún derramamiento de sangre, tanto para quienes pretenden realizar una mejora en la sociedad (los revolucionarios), como para quienes buscan que se mantenga el estado de cosas vigente.

Esto plantea, indudablemente, grandes problemas morales. Para algunos, la necesidad de recurrir a la violencia invalida totalmente la legitimidad de cualquier revolución. El derramamiento de sangre es considerado como mal radical que no puede ser compensado con ninguno de los logros políticos y sociales que la revolución pueda traer. La vida humana es algo inviolable y toda acción que entrañe violencia es, por lo tanto, inmoral. Esta postura puede tener mucho de verdadero y de aceptable, en cuanto que entraña un respeto enorme de la dignidad humana. Pero para que sea creíble la condena de la violencia revolucionaria ha de ir unida a la condena de otros tipos de violencia y de enajenación que también atentan contra el valor de la vida humana: quien condena la violencia y no condena el hambre y la explotación, lo que puede estar haciendo, en realidad, es simplemente legitimar el estado de cosas vigente, pretendiendo que nada sea cambiado. Sin embargo, lo cierto es que una acción que suponga destrucción de vidas humanas no puede ser abordada a la ligera.

En realidad, no hace falta una concepción religiosa de la vida (la vida como algo sagrado) ni una concepción metafísica sobre la dignidad inviolable del espíritu para caer en la cuenta del problema ético profundo que plantea el sacrificio de las vidas humanas mediante la violencia revolucionaria. Para quienes desean que los hombres lleguen a ejercer un verdadero control colectivo sobre su propia sociedad no deja de ser un grave inconveniente —si son sinceros— el hecho de que el logro de semejante objetivo suponga la aniquilación de un buen número de hombres y mujeres para quienes justamente se desea esa sociedad reconciliada.

Si la violencia revolucionaria persigue realmente fines éticos y no el mero disfrute del poder, este es un problema que hay que considerar: si los que van a ser liberados mueren en el camino de su emancipación y se introduce tal cantidad de odio y violencia en la sociedad que nunca se va a lograr una verdadera convivencia, ¿no puede perder su sentido el objetivo sociopolítico que se persigue? ¿No se sacrifican muchos medios —¡muchos hombres!— a un proyecto que se dice humano? El recurso a la violencia, ¿no pone en peligro el mismo objetivo ético que se persigue?

La deliberación ética se mueve siempre entre posibilidades reales, y no entre ideales y utopías. Esto supone, en primer lugar, el cuestionamiento de la revolución como ideal ético

romántico: la revolución violenta no es, por sí misma, un ideal siempre bueno y deseable, haciendo abstracción de las circunstancias y de las alternativas reales que se presenten. Pero supone también la posibilidad de una revolución violenta legítima moralmente: si entre todas las posibilidades que se presenten (dejar todo como está, o buscar vías pacíficas) la única que puede traer una emancipación efectiva, cancelando a su vez la violencia institucionalizada, es la revolución política violenta, ésta no es condenable moralmente. En realidad, si las demás alternativas que se presenten conllevan mayor cantidad de violencia y de sufrimiento humano, la revolución violenta puede ser incluso un imperativo moral.

Pero no lo es en cualquier caso, sino solamente cuando la opción revolucionaria tiene visos de acabar con la violencia institucionalizada (piénsese en una situación de represión y de miseria continuas), aportando una liberación humana efectiva. Si los logros revolucionarios no van a significar ninguna mejora cualitativa respecto a la situación presente, la violencia revolucionaria es inmoral. Por el contrario, si las mejoras *posibles* superan con creces los defectos profundos de una determinada situación social y compensan todos los daños humanos que se van a producir en el camino hacia el objetivo propuesto, la violencia revolucionaria es éticamente válida e incluso superior a otras alternativas.

Lo difícil es realizar semejante discernimiento, en el cual hay que jugar con datos y posibilidades enormemente complejas. Además, nadie puede predecir con exactitud el curso de la mayor parte de los acontecimientos socio-políticos en una situación revolucionaria, con lo cual se vuelve enormemente incierto todo cálculo o ponderación de las ventajas y desventajas de una determinada opción. Pero, aun en el supuesto de que no sean claros los términos de la comparación, esto no significa que no deba hacerse. Una opción revolucionaria conlleva problemas morales ineludibles que hay que afrontar si es que realmente se pretende una verdadera liberación y no se están buscando objetivos personales de poder o de prestigio. Solamente así cobran todo su significado ético el heroísmo y la generosidad implícitos en la acción revolucionaria. (Véase 4.1.)

4. Análisis de textos filosóficos

4.1. Zubiri: el hombre, realidad moral

El siguiente texto de Xavier Zubiri (1898-1983) enmarca bastante bien el conjunto de problemas éticos que nos presentan los siguientes autores. Para Zubiri, la moral es una dimensión real del hombre: éste, en lugar de estar determinado por la naturaleza, como el resto de los seres vivos, posee propiedades que sólo obtiene mediante una decisión y una apropiación personal. En el hombre, la naturaleza no lo decide todo, sino que su mismo ser se constituye en la historia, en la configuración histórica de su propia realidad. Igualmente, aunque la sociedad en buena medida determina al hombre, éste tiene la posibilidad de rebelarse contra lo socialmente impuesto y tomar decisiones al margen de lo esta-

blecido. La dialéctica hombre-naturaleza y hombres-sociedad es expresada por Zubiri (al igual que otros autores como Gramsci o Marcuse, como veremos) mediante el concepto clave de posibilidad.

En efecto, además de las propiedades formales que emergen "naturalmente" de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una "emergencia" sino una "apropiación:" la apropiación de posibilidades. (...) La virtud o la ciencia, por ejemplo, no son unas notas que el hombre tiene por su naturaleza, al igual que el talento o la estatura, o el color natural de los ojos. En el hombre, antes de su decisión libre hay talento, pero no hay virtud ni ciencia (...). Virtud y ciencia son sólo dos posibilidades de vida y de realidad humana a diferencia de otras, del vicio y de la practiconería, por ejemplo. Para "tenerlas," el hombre tiene que elegir entre esas posibilidades y apropiárselas. (...). Los griegos no hablaron más que de propiedades, distinguiéndolas sólo por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo mismo de ser propias: unas lo son por "naturaleza," otras por "apropiación." Lo primero se da en las sustantividades meramente sustanciales, lo segundo en las sustantividades superiores. La realidad sustantiva cuyo carácter "físico" es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitutivamente moral en el sentido expuesto. Lo moral es a su modo algo también "físico." (...)

Todo hombre, por el hecho de vivir en una sociedad, recibe una cierta idea de lo que el hombre debe ser; recibe un sistema de valoraciones, de normas, etc. (...). Este sistema vigente puede ser muy distinto en diversas épocas: pero es a él al que refiere el hombre sus acciones, y en su virtud unas posibilidades le parecen o no preferibles a otras. La fuerza con que esta idea del hombre actúa en cada una de las personas pende —se nos dice— de cuál sea la idea de aquella sociedad a la que el hombre está inexorablemente incorporado. La fuerza de preferibilidad es pura y simplemente la presión social. (...)

Que esto sea verdad, dentro de sus límites, es innegable. Sería quimérico pretender que las acciones concretas puedan tener un valor concreto, absolutamente determinado, válido a lo largo de toda la historia. Pero de ahí no se sigue que la presión social sea lo único, ni lo decisivo, para explicar la fuerza de la preferibilidad. No es lo único, porque el hombre puede volverse contra la sociedad. El hombre, al menos en su fuero interno, se puede rebelar contra su propia sociedad. Pero tampoco es lo definitivo, porque la presión social lo que definirá será la normalidad de un hombre en aquella sociedad. En alguna manera justificará que esa normalidad sea la que deba existir. (...) Lo social, ni cuando existe, está caracterizado primaria y formalmente por ser una presión, sino que está caracterizado por ser un poder. Como poder es inexorable; pero también como poder deja la posibilidad de apoyarse en él para rechazarlo o para aceptarlo.

(Tomado de *Sobre el hombre*, 1986.)

a) ¿Qué dos tipos de propiedades distingue el autor?
b) ¿Tiene el hombre necesariamente propiedades por apropiación?
c) ¿Cómo define el autor lo moral?
d) La moral, ¿son sólo las normas, bienes y valores?
e) ¿Por qué es la moral algo "físico"?

f) ¿De dónde le viene al hombre el que unas posibilidades le parezcan preferibles a otras?

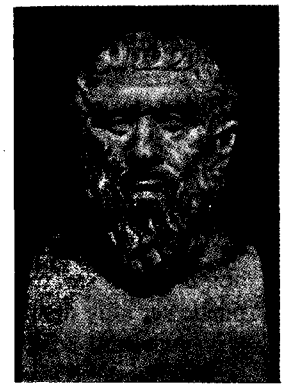
g) ¿Basta la presión social para explicar las opciones humanas?

h) ¿Puede el hombre rebelarse contra lo socialmente impuesto?

i) ¿Cuál es la diferencia entre presión y poder?

j) En esta perspectiva, ¿le queda al hombre la posibilidad de transformar su sociedad y, con ella, el sistema moral recibido?

4.2. Platón y la idea de Bien supremo



El siguiente texto de Platón nos muestra una fundamentación de la moral en las ideas eternas. Platón se enfrenta a una concepción ética y política —la del sofista Trasímaco— según la cual lo justo es simplemente lo establecido por el más fuerte. No hay más justicia, afirma Trasímaco, que la socialmente establecida por quien tiene el poder. Frente a esta concepción, Platón busca un modo de fundamentar criterios universales de justicia: tiene que haber normas por encima de cada gobernante de turno, a las cuales se tengan que someter todos los hombres que pretenden ser justos. Para ello, formula su teoría de las ideas: los hombres sabios, mediante un esfuerzo intelectivo, pueden abandonar el mundo sensible (que compara a una oscura caverna) y alcanzar el mundo inteligible (compara con el sol). En ese mundo descubrirán las ideas de bien, justicia, etc., según las cuales los filósofos podrán organizar el caos del mundo sensible, fundando un Estado o república ideal.

Trasímaco. —Escucha, pues: sostengo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte. ¿Por qué no lo celebras? No querrás, de seguro.

Sócrates. —Lo haré cuando llegue a saber lo que dices; ahora no lo sé todavía. Dices que lo justo es lo que conviene al más fuerte. ¿Y cómo lo entiendes, Trasímaco? Porque, sin duda, no quieres decir que si Polidamante, el campeón del pancracio, es más fuerte que nosotros y le conviene para el cuerpo la carne de vaca, este alimento que le conviene es también adecuado y justo para nosotros, que somos inferiores a él.

Trasímaco. —Desenfadado eres, Sócrates, y tomas mi aserto por donde más fácilmente puedas estropearlo.

Sócrates. —De ningún modo, mi buen amigo, pero di más claramente lo que quieres expresar.

Trasímaco. —¿No sabes que las ciudades las unas se rigen por tiranía, las otras por democracia, las otras por aristocracia?

Sócrates. —¿Cómo no?

Trasímaco. —Y el gobierno de cada ciudad ¿no es el que tiene la fuerza en ella?

Sócrates. —Exacto.

Trasímaco. —Y así, cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la de-

mocracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas; y del mismo modo los demás. Al establecerlas, muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia. Tal es, mi buen amigo, lo que digo que en todas las ciudades es idénticamente justo: lo que conviene para el gobierno constituido. Y éste es, según creo, el que tiene el poder; de modo que, para todo hombre que discurre bien, lo justo es lo mismo en todas partes: la conveniencia del más fuerte.

Sócrates. —Ahora comprendo lo que dices; si es verdad o no voy a tratar de verlo. (...)

* * *

Sócrates. —Pues bien, esta imagen hay que aplicarla toda ella (...) a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región contemplada por medio de la vista con la caverna-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo, de arriba y a la contemplación de las cosas de este mundo, si la comparas con la ascención del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está es lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del Bien; pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas sensibles; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta —al sol—, en el mundo inteligible ella es la soberana y productora de verdad y de conocimiento; y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en la vida privada o pública.

(Tomado de la *República*, libros I y VII, siglo IV a. C.)

a) ¿Qué es para Trasímaco la justicia?

b) ¿Hay algún criterio de justicia más allá de lo impuesto por los gobernantes?

c) ¿Es la legitimación de Trasímaco fáctica o normativa? (según 3.2.1.)

d) La posición de Platón, expuesta por Sócrates, ¿es fáctica o normativa?

e) ¿Hay para Sócrates criterios universales de justicia por encima de los socialmente establecidos?

f) ¿De dónde se sacan esos criterios? ¿Del mundo sensible o del mundo inteligible?

g) Para Platón, ¿es lo real causa de lo ideal o lo ideal causa de lo real?

h) Platón dice en una de sus cartas que la política fue la causa de su dedicación a la filosofía, ¿tiene su doctrina de las ideas consecuencias políticas?

i) Señale posiciones semejantes a las de Platón a la hora de valorar lo político.

4.3. Aristóteles: ética y política

Frente al idealismo platónico, Aristóteles, su discípulo, propone en estos textos una fundamentación naturalista de la ética: el bien que el hombre ha de perseguir ha de ser deducido a partir de su propia constitución natural: lo propio del hombre es buscar la felicidad en su actividad específica: la teoría. Esta es relevante, no sólo para la vida individual, sino también para la sociedad y política.

En suma, llamamos perfecto a lo que siempre es elegible por él mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser esencialmente la felicidad. En efecto, la buscamos por ella misma, y nunca por otra cosa; mientras que a los honores, al placer, a la inteligencia y a toda virtud los buscamos, sí, por sí mismos (pues, aunque no se siguiese nada, los eligiríamos), pero los deseamos también en vista de la felicidad, ya que pensamos que por medio de ellos seremos felices; en cambio, nadie elige la felicidad por esas cosas (...).

Pero quizá el decir que la felicidad es el bien supremo parezca decir una cosa resabida, y se desée que se declare con más nitidez qué es. Tal vez esto se consiga si se logra captar la función del hombre. (...). ¿Y cuál podrá ser ésa? Porque el vivir es evidentemente algo que el hombre tiene en común con las plantas, y lo que buscamos es lo propio del hombre. Queda, por tanto, fuera de la cuestión la vida de nutrición y crecimiento. La siguiente sería la vida sensitiva, pero bien se ve que también ésta la tiene en común el hombre con los caballos, el buey y todos los animales.

Queda, pues, por fin, una cierta vida activa del ser que tiene razón en el doble sentido de que obedece a la razón y la posee, y en el sentido de que efectivamente piensa. Más, diciéndose esa vida en dos sentidos, hay que tomarla en el sentido de actividad efectiva, pues ésta es la que parece a todos decirse en sentido primario. Y si la función propia del hombre es una actividad del alma conforme a la razón o, al menos, no desprovista de razón; y si decimos que esta función es genéricamente la misma en un individuo cualquiera y en un individuo bueno —como en un citarista y en un buen citarista, y en general, en todas las cosas lo mismo—, sobreañadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista el tocar la cítara, y del buen citarista el tocarla bien); si ello es así, sostenemos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta, una actividad del alma y acciones conformes a la razón, y la del hombre bueno, el hacerlas bien y de una manera perfecta...

(Tomado de su *Etica nicomaquea*, siglo IV, a. C.)

Si es verdad que existe algún fin de nuestros actos que nosotros queremos por sí mismo, mientras que los demás fines no los buscamos más que en orden a este mismo fin (...), podría parecer que éste depende de la más importante de las ciencias y la más arquitectónica. Esta es, al parecer, la ciencia política (...). Al utilizar la política las demás ciencias y al legislar qué es lo que se debe hacer y qué es lo que se debe evitar, el fin que persigue la política puede involucrar los fines de las otras ciencias, hasta el extremo de que su fin sea el bien supremo del hombre. Porque, aunque el bien del individuo se identifique con el bien del Estado, parece mucho más importante y más conforme a los fines verdaderos llevar entre manos y salvar el bien del Estado. El bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo; pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a unas ciudades.

(Tomado de su *Política*, siglo IV, a.C.)

a) ¿Cuál es para Aristóteles el fin supremo del hombre?

b) ¿En qué consiste la diferencia entre placer y felicidad?

c) ¿Cómo se puede saber en concreto qué es la felicidad?

d) ¿Por qué la felicidad del hombre no tiene que ver ni con la vida biológica ni con la vida sensitiva?

e) ¿Hay en Aristóteles unidad o escisión entre sentir e intelegir?

f) ¿En qué consiste la función y felicidad propia del hombre?

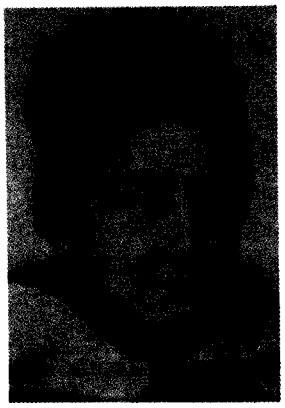
g) ¿En qué sentido le interesa a Aristóteles la razón?

h) ¿Qué es para Aristóteles la virtud característica del hombre?

i) ¿Cuál será, para Aristóteles, el fin de la política? ¿La felicidad humana? ¿Por qué?

j) ¿Podrán todos los hombres de una ciudad dedicarse a la actividad teórica, o solamente una minoría?

4.4. Santo Tomás: sobre la propiedad



En el siguiente texto se exponen las ideas de este filósofo cristiano sobre la propiedad. Santo Tomás, en muy buena medida, es deudor de la perpectiva naturalista de Aristóteles. Para él, en consecuencia, la naturaleza —la ley natural, el derecho natural— sirve como criterio moral para discernir lo bueno y lo malo. Algo es conveniente o inconveniente según siga o no lo supuestamente prescrito por la naturaleza, últimamente creada por Dios. Para Tomás, los bienes humanos son, por naturaleza, *comunes* y no privados. Reconoce que, respecto a la administración y gestión de los mismos, puede ser conveniente la propiedad privada —cada cual cuida mejor de lo suyo—; pero el disfrute de los bienes ha de ser común, pues han sido creados por Dios para todos. Lo primero es una pura convención humana —derecho positivo— mientras que lo segundo es derecho natural; es decir, está por encima y ha de prevalecer.

Cuestión: si es lícito a alguien poseer alguna cosa como propia.

Respuesta: acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: primero, la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias (...) porque cada uno es más solícito en la gestión de aquéllo que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede hay muchedumbre de servidores (...).

En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a otros cuando lo necesiten. Por eso dice el Apóstol (1Tim 6, 17-18): "Manda a los ricos de este mundo que den y repartan con generosidad sus bienes (...).

La comunidad de bienes se atribuye al derecho natural, no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto.

(Tomado de la *Summa theologica*, 1266-1273.)

a) ¿Considera Santo Tomás lícita la propiedad?

b) ¿En qué aspecto o en cuanto a qué es lícita para él la propiedad privada?

c) En cuanto al uso y disfrute efectivos de la propiedad, ¿puede tener el hombre las cosas como propias?

d) ¿Según las leyes naturales, ¿hay propiedad común o individual de los bienes exteriores?

e) ¿Qué es superior, el derecho natural o el positivo?

f) Compare estas doctrinas con las de Locke en el Capítulo 7, 6.1.

4.5. Maquiavelo: política sin ética

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) es uno de los fundadores de la ciencia política. Contra lo que era frecuente en su tiempo (legitimar el Estado a partir de la "voluntad de Dios," y de la "ley natural"). Maquiavelo estudia la política con independencia de la moral. Se preocupa solamente de indagar cuáles son las fuerzas y principios que operan en el mundo estatal, sin pretender que éstos se asjuten a las normas éticas. Ello, naturalmente, no implica que Maquiavelo postule la desaparición de la ética, o que no le dé importancia (como el término "maquiavelismo" sugiere en la actualidad); para él se trataba solamente de saber cómo un determinado fenómeno —el Estado— funciona, independientemente de que ese comportamiento fuera moral o no. En este sentido, la filosofía de Maquiavelo es, más que una legitimación fáctica del gobierno al estilo de Trasímaco, una des-legitimación de los políticos de su tiempo, que pretendían para sí diversos tipos de justificaciones morales e incluso trascendentes. Ahora bien, como objetivo inmediato, la obra de Maquiavelo se orienta a la formación de un hipotético "príncipe" que habría de llevar a cabo la unidad de su país, Italia, tal como deseaba la burguesía entonces naciente.

Nos resta ahora ver cómo debe conducirse un príncipe con sus gobernados y amigos (...). Siendo mi fin escribir una cosa útil para quien la comprende, ha tenido por más conducente seguir la verdad real de la materia que los desvíos de la razón en torno a ella; porque muchos imaginaron repúblicas y principados que no se vieron ni existieron nunca. Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir ellos que el que, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace para estudiar lo que sería más conveniente hacerse aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella; supuesto que un príncipe que en todo quiere hacer profesión de ser bueno, cuando en realidad

está rodeado de *gentes que no lo son*, no puede menos de caminar hacia su ruina. Es, pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse aprenda a poder no ser bueno, y a servirse o no servirse de esta facultad según que las circunstancias lo exijan. (...).

No es necesario que un príncipe posea todas las cualidades de que hemos hecho mención anteriormente; pero conviene que él aparente poseerlas. Aun me atraveré a decir que si él las posee realmente, y las observa siempre, le son perniciosas a veces; en vez de que, aun cuando no las poseyera efectivamente, si aparenta poseerlas le son provechosas. Puedes parecer manso, fiel, humano, religioso, leal e incluso serlo; pero es menester retener tu alma en tanto acuerdo con tu espíritu, que en caso necesario sepas variar de un modo contrario.

Un príncipe y especialmente uno nuevo, que quiere mantenerse, debe comprender bien que no le es posible observar en todo lo que hace mirar como virtuosos a los hombres; puesto que a menudo, para conservar el orden de un Estado, está en la precisión de obrar contra su fe, contra sus virtudes de humanidad, caridad, e incluso contra su religión. Su espíritu debe estar dispuesto a volverse según que los vientos y variaciones de la fortuna lo exijan de él; y, como lo he dicho más arriba, a no apartarse del bien mientras puede, sino a saber entrar en el mal cuando hay necesidad.

(Tomado de *El príncipe*, 1513.)

a) ¿Qué opina Maquiavelo del método utópico —frecuente en su tiempo— de construir estados ideales?

b) ¿Adónde conduce una política guiada, no por los hechos, sino por el deber?

c) La bondad o maldad de un gobierno, ¿le interesan a Maquiavelo como valores absolutos o en cuanto son útiles al Estado?

d) ¿Es útil ser bueno en ocasiones?

e) Mientras se puede actuar bien, ¿conviene al príncipe actuar mal?

f) Compare la posición de Maquiavelo con la de Platón.

4.6. Santo Tomás Moro: la abolición de la propiedad

Nos hallamos aquí con otro Tomás; no el Aquinate, sino un gran humanista del renacimiento, quien puede ser justamente considerado el fundador del socialismo útopico. Tomás Moro (1480-1535), gran amigo de Erasmo, desempeñó un papel destacado en la política inglesa de su tiempo, llegando a ocupar el cargo de canciller. Fue el creador del término "utopía" ("ningún lugar") para denominar a su Estado ideal, supuestamente situado en el nuevo mundo. Su obra constituye una fuerte crítica a la sociedad inglesa de su tiempo y la radicalidad de sus ideales va mucho más allá de la de Platón: mientras éste último conserva las clases sociales en su república ideal, Moro piensa que deberán ser abolidas. Por fidelidad a sus principios éticos y religiosos, Tomás Moro fue decapitado por el el rey Enrique VIII. Amante esposo y destacado político, fue canonizado por Pío XI en 1935.

Al considerar todo esto, doy la razón a Platón, y no me sorprende que se negara a hacer leyes para quienes no aceptaban la equitativa división de los bienes entre todos. Ese prudentísimo varón prevenía con sagacidad que el único medio de salvar a un pueblo es la igualdad de condiciones; pero no creo que tal cosa pueda obtenerse mientras exista la propiedad privada. En realidad, desde que todos los pueblos han de apoyarse en algunos títulos para agrandar tanto como es posible sus posesiones, un número reducido de personas se reparten todas las riquezas del país, por abundantes que sean, y a los demás quédales únicamente la pobreza. Con frecuencia sucede que los pobres son más dignos de la fortuna que los ricos, pues éstos son rapaces, inmorales e inútiles, y aquéllos son, en cambio, modestos y sencillos y su trabajo cotidiano es más provechoso para el Estado que para ellos mismos.

Es por tal motivo que estoy persuadido de que el único medio de distribuir equitativamente los bienes y asegurar la felicidad de la sociedad humana, es aboliendo la propiedad. Mientras ésta subsista, la mayoría de los mortales, y entre ellos los mejores, conocerán las angustias de la miseria, de todas sus calamidades inevitables; situación que, aunque considero pueda ser susceptible de ser mejorada, considero que ahora no puede ser evitada de forma total. Si se estatuyera (la utopía), podría decirse que nadie posea más de una extensión determinada de tierra o suma de dinero que se fijarán legalmente; se arreglarían las cosas de manera que ni el príncipe sea poderoso en extremo; ni el pueblo insolente en demasía; que los magistrados no sean indignos, ni los cargos corruptos, haciendo que el ejercicio de estas altas funciones no lleve aparejados gastos suntuarios, para que sus titulares no se hallen en la tentación de procurarse dinero con fraudes ni delitos, y que no sean designados entre los más ricos en vez de ser acogidos entre los mejores y de más competencia.

(Tomado de su *Utopía*, 1517.)

a) ¿Son compatibles para Santo Tomás Moro la igualdad y la propiedad privada?

b) ¿Cómo juzga Moro la división de clases vigentes en su tiempo?

c) ¿Cómo valora Moro las cualidades morales de cada clase social?

d) ¿Es posible evitar totalmente la miseria sin abolir la propiedad privada?

e) ¿Qué relación tiene la división de la sociedad en clases con la corrupción política?

f) ¿Puede considerarse la posición de Moro como un enfoque normativo de la ética política?

g) ¿En qué consiste el carácter *utópico* de lo que Moro pretende?

h) ¿Se preocupa Moro por proyectar los medios de realización —o aproximación— histórica de sus ideales?

i) Compare sus ideas con las de Maquiavelo.

4.7. Hume y la fundamentación empirista de la moral

Entre las fundamentaciones subjetivistas de la moral merece especial atención la realizada por el filósofo escocés David Hume, a quién nos hemos referido en el capítulo segundo. Para Hume, el origen de los juicios morales no está en ningún tipo de ideas eternas, naturaleza humana o normas *a priori*, sino simplemente en las *sensaciones de agrado y en los cálculos de* utilidad que los hombres realizan. En cierto modo, Hume combina el hedonismo (bueno es lo que me causa placer sensible) con el utilitarismo (la sociedad considera buenos aquellos aspectos y cualidades que resultan de utilidad pública). En este sentido, es un importante predecesor de la "aritmética moral" de Bentham. En coherencia con sus principios, la sociedad debería de rechazar toda moral de lucha y sacrificio, en cuanto no causante de placer e inútil para los intereses individualistas de la civilización burguesa.

Puede sorprender, con razón, que un hombre en una época tan avanzada, encuentre necesario probar con elaborados razonamientos que el mérito personal consiste en la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables* a la propia persona o a los *otros*. Podría esperarse que este principio se les hubiera ocurrido hasta a los más toscos e inexperimentados investigadores de la moral y que hubiera sido aceptado sin argumentación ni disputa, sino por su propia evidencia. Todo lo que tiene algún valor entra tan naturalmente bajo la división de lo *útil* o *agradable*, lo útil o lo dulce, que no es fácil imaginar para qué íbamos a buscar más, ni a considerar la cuestión como un asunto propio para la investigación. Y como todo lo útil o agradable ha de poseer estas cualidades respecto a la *persona misma* o respecto a los *otros*, la delineación o descripción del mérito parece poder hacerse de modo tan natural como el sol proyecta sombras o una imagen se refleja en el agua. (...). Y parece una presunción razonable la que dice que los sistemas y las hipótesis han pervertido nuestro entendimiento natural, pues una teoría tan simple y evidente no podía haberse hurtado durante tanto tiempo a las más cuidadosas investigaciones. (...).

Y como se admite que toda cualidad, útil o agradable para nosotros o para los demás, es parte del mérito personal, no se recibirá ninguna otra allí donde los hombres juzguen con su razón natural, exenta de prejuicios y sin las apariencias engañosas de la superstición y de la falsa religión. El celibato, ayuno, penitencia, mortificación, negación de sí mismo, humildad, silencio, soledad y todo el conjunto de virtudes monacales, ¿por qué son rechazadas en todas las partes por los hombres sensatos, sino porque no sirven de nada, ni favorecen la fortuna del hombre en el mundo, ni le hacen más valioso como miembro de la sociedad, ni le califican para el recreo y entreteniminto de la compañía, ni incrementan su capacidad de gozar?

(Tomado de su *Invesigación sobre los principios de la moral*, 1751.)

a) ¿Cuáles son para Hume los dos principios fundamentales de la moral?

b) ¿Son para Hume estos criterios evidentes para cualquiera o complejos?

c) ¿Con respecto a quién se mide el agrado y la utilidad?

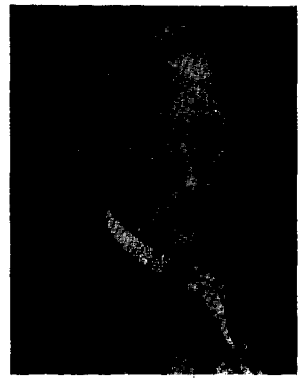
d) ¿Por qué para Hume no tiene valor el sacrificio?

e) ¿Qué opina Hume de las cualidades que no favorecen la fortuna del hombre en el mundo?

f) ¿Qué clase social compartiría con más facilidad los criterios morales de Hume?

g) ¿Qué pensaría Hume de una muerte heroica?

4.8. Kant o el deber categórico



Kant, a quien ya nos referimos en el capítulo segundo, nos expone ahora su fundamentación de la moral. Para él solamente hay moralidad cuando el hombre actúa *por el deber*, y no por sus inclinaciones, preferencias o sentimientos. Y el deber es algo que la razón descubre en sí misma, como un hecho que se le impone con evidencia. Actuar por el deber es actuar de tal modo que el criterio o máxima de mi acción puedan servir como leyes universales: si puedo pretender que un determinado comportamiento sea universal, éste constituye un deber para mí. En caso contrario, tal conducta debe ser evitada. Los sentimientos de agrado, benevolencia, amor al prójimo, quedan, por lo tanto, excluídos de esta moral racionalista.

Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla en *algún otro punto* que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetivos, entonces se produce siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que le da a ésta la ley. Esta relación (...) no hace posibles más que imperativos hipotéticos: "Debo hacer porque *quiero alguna otra cosa.*" En cambio, el imperativo moral y, por tanto, categórico, dice: "Debo obrar de este o del otro modo aun cuando no quisiera otra cosa." Por ejemplo, aquél dice: "No debo mentir si quiero conservar la honra." Este, empero, dice: "No debo mentir, aun cuando el mentir no me acarree la menor vergüenza."

Este último, pues, debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que este objeto no tenga sobre la voluntad el menor *influjo*, para que la razón práctica (voluntad) no sea una mera administradora del ajeno interés, sino que demuestre su propia autoridad imperativa como legislación suprema. Deberé, pues, por ejemplo, intentar fomentar la felicidad ajena, no porque me importe en algo su asistencia —ya sea por inmediata inclinación o por alguna satisfacción obtenida indirectamente por la razón—, sino solamente porque la máxima que la excluyera no podría comprenderse en uno y el mismo querer como ley universal. (...).

Los *principios empíricos* no sirven nunca para el fundamento de leyes morales. Pues la universalidad con que deben ser válidos para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que por ello les es atribuida, desaparece cuando el fundamento de ella se deriva de la *peculiar constitución de la naturaleza humana* o de las circunstancias contingentes en que se coloca. Sin embargo, el principio de la *propia felicidad* es el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar; no sólo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la moralidad, ya que es muy distinto hacer a un hombre feliz que a un hombre bueno, y uno entregado prudentemente a la busca de su provecho que uno dedicado a la

práctica de la virtud, sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase los motores que impulsan al vicio, enseñando solamente a hacer bien los cálculos, borrando, en suma, por completo la diferencia entre virtud y vicio.

(Tomado de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1785.)

a) ¿Cómo define Kant la heteronomía?

b) Para él, ¿deben entrar los objetos en la determinación de la voluntad?

c) ¿Qué sería entonces lo contrario de la heteronomía, es decir, la *autonomía*?

d) ¿Cómo define Kant los imperativos hipotéticos?

e) ¿Cómo son los imperativos categóricos?

f) ¿Por qué los imperativos hipotéticos son heterónomos?

g) ¿Qué opina Kant de los sentimientos de amor al prójimo? ¿Deben ser estos la guía de mi conducta o tiene que serlo sólo la ley racional universal?

h) ¿Qué crítica hace Kant a las fundamentaciones empiristas de la moral? Compare con Hume.

i) ¿Debe derivarse la moral, como hace Aristóteles, de la naturaleza humana?

j) ¿Qué opina Kant del principio de la propia felicidad? ¿Cuáles son los tres motivos de su rechazo?

k) ¿No tiene Kant una idea muy negativa de todo lo relacionado con la sensibilidad y el sentimiento?

l) ¿Es posible una separación tan tajante entre sentir e inteligir?

4.9. Marx: sobre el amor humano

El siguiente texto de Marx presenta un aspecto bastante desconocido de su pensamiento, en el que el filósofo nos muestra un perfil netamente humanista. Para él, en el amor sexual culminan posibilidades de interacción humana con la naturaleza: las relaciones hombre-naturaleza son al mismo tiempo relaciones sociales entre dos seres humanos.

La relación inmediata, natural y necesaria del ser humano con el ser humano es también la *relación del hombre con la mujer*. En esta relación *natural* de la especie, la relación del hombre con la naturaleza es directamente su relación con el hombre y su relación con el hombre es directamente su relación con la naturaleza, con su propia función *natural*. Así, en esta relación se *revela en forma sensible*, reducida a un *hecho* observable, la medida en que la naturaleza humana se ha convertido en naturaleza para el hombre y en que la naturaleza se ha convertido para él en naturaleza humana. Todo el nivel de desarrollo de la especie humana puede determinarse a partir de esta relación. Del carácter de esta relación se desprende hasta

dónde el *hombre* se ha converido y se ha concebido como *especie*, como *ser humano*. La relación del hombre con la mujer es la relación *más natural* del ser humano con el ser humano. Indica, pues, hasta qué punto la conducta natural del hombre se ha convertido en *humana* y hasta dónde su esencia *humana* se ha convertido en esencia *natural* para él, hasta dónde su *naturaleza humana* se ha convertido en *naturaleza para sí*. También demuestra hasta dónde las *necesidades* del hombre se han convertido en necesidades *humanas* y, en consecuencia, hasta qué punto la otra persona, como persona, se ha convertido en una de sus necesidades y en qué medida es en su existencia individual, al mismo tiempo, un ser social.

(Tomado de los *Manuscritos de 1844*.)

a) ¿Por qué en el amor culminan las relaciones humanas con la naturaleza?

b) ¿Por qué las relaciones entre los sexos son una medida observable de la humanización de la especie?

c) ¿Es para Marx el hombre un mero ser material o un ser personal?

d) La autoposesión del hombre, el llegar a ser "naturaleza para sí," ¿es un proceso individual o algo que se da en relación con otros seres humanos?

e) Cuando Marx dice que el hombre es "el conjunto de sus relaciones sociales," ¿pretende con ello quitarle valor a la persona o por el contrario señalar el lugar de su verdadera humanización?

f) ¿Hay para Marx *contradicción* entre la existencia individual y la social, o *complementariedad*?

4.10. Gramsci y la fundamentación de la moral

Para la filosofía de la praxis, la moral no se puede fundamentar en unas normas *a priori*, inherentes al individuo o a su naturaleza, válidas para todo tiempo y lugar. La moral es algo que se constituye en la sociedad y en la historia de los hombres, y que, por lo tanto, no tiene, en sus contenidos, un carácter intemporal como pretenderían Platón o Kant. Pero esto no quiere decir que se pueda prescindir de la moral, como quisieran Trasímaco o Maquiavelo, considerando como justo simplemente lo socialmente vigente. Ni las legitimaciones normativas ni las puramente fácticas son satisfactorias. Entre un *deber ser* ahistórico y un *ser* meramente fáctico está la categoría de p*osibilidad*. Para Gramsci, como para Zubiri, la valoración moral es siempre y solamente una valoración entre posibilidades reales de humanización.

La pregunta es siempre la misma: ¿qué es el hombre? ¿Qué es la naturaleza humana? Si se define como individuo, psicológica o especulativamente, estos problemas del progreso y del devenir son insolubles y se convierten en puras palabras. Pero si se concibe al hombre como el conjunto de las relaciones sociales, pareciera que todo paragón entre los hombres en el tiempo es imposible, puesto que se trata de cosas diversas si no heterogéneas. Sin embargo,

como el hombre es también el conjunto de sus condiciones de vida, se puede medir cuantitativamente la diferecia entre el pasado y el presente, dado que es posible medir el grado en que el hombre domina la naturaleza y el azar. La posibilidad no es la realidad, pero también aquélla es una realidad: que el hombre pueda hacer o no hacer una cosa tiene su importancia para valorar lo que realmente se hace. Posibilidad quiere decir "libertad." La medida de la libertad entra en el concepto de hombre. Que existan las posibilidades objetivas de no morir de hambre, y que se muera de hambre, tiene su importancia, según parece. Pero la existencia de las condiciones objetivas, posibilidad o libertad, no es suficiente: es preciso "conocerlas" y saberse servir de ellas. Querer servirse de ellas. El hombre, en este sentido, es libertad concreta, es decir, aplicación efectiva del querer abstracto o impulso vital en los medios concretos que realizan tal voluntad (...). Hay que concebir al hombre como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en relación activa. Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa fortalecerse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo. La idea de que el "mejoramiento" ético es puramente individual es una ilusión y un error: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es "individual," pero no se realiza y desarrolla sin una actividad hacia el exterior, modificadora de las relaciones externas, desde aquellas que se dirigen hacia la naturaleza hasta aquellas que, en diversos grados, se dirigen a los otros hombres, en los distintos ámbitos sociales en que se vive, llegando finalmente a la relación máxima, que abraza el género humano. Por ello se puede decir que el hombre es esencialmente "político," pues en la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los demás hombres realiza su "humanidad," su "naturaleza humana" (....).

La base científica de una moral del materialismo histórico debe buscarse, me parece, en la afirmación de que "la sociedad no es propone objetivos para cuya solución no existan ya las condiciones." Existiendo las condiciones, "la solución de los objetivos *deviene* 'deber,' la "voluntad' deviene *libre.*" La moral devendría una investigación de las condiciones necesarias para la libertad de la voluntad en cierto sentido, hacia cierto fin, y la demostración de que estas condiciones existen. Debería tratarse, también, no de una jerarquía de los fines, sino de una gradación de los fines por alcanzar, dado que se desea "moralizar," no sólo a cada individuo por separado, sino también a toda una sociedad de individuos.

(Tomado de los *Cuadernos de la cárcel*, 1927-1937.)

a) ¿Se puede definir al hombre de un modo puramente especulativo?

b) ¿Se puede reducir el hombre a un mero hecho social?

c) Hay, sin embargo, la posibilidad de hacer comparaciones y valoraciones en la historia?

d) ¿Por qué el concepto de posibilidad es una mediación entre lo puramente individual —voluntario, libre, etc.— y las condiciones reales y objetivas?

e) ¿En qué sentido es útil el concepto de posibilidad para hacer valoraciones morales?

f) ¿Qué quiere decir Gramsci con "libertad concreta"? ¿Equivale ésta a "posibilidad real"?

g) ¿En qué sentido hay que entender al hombre como síntesis de subjetividad y objetividad, de individualidad y socialidad?

h) ¿Por qué la ética no es una cuestión puramente individual?

i) Sin embargo, ¿hay ética al margen o por encima de los individuos?

j) ¿Hay realización ética sin actividad social?

k) En este sentido, ¿es posible una fundamentación puramente subjetiva de la ética? ¿Y una fundamentación puramente objetivista y metafísica?

l) ¿Cuál es la relación entre ética y política? Compare estas tesis con la de Aristóteles.

ll) ¿Cuál es, en resumen, la dialéctica de la moral entre libertad y condiciones objetivas?

4.11. Marcuse: ética de la revolución

Herbert Marcuse (1898-1979) es uno de los más destacados representantes de la llamada "Escuela de Frankfurt," la cual ha desarrollado una interpretación del marxismo en el contexto de las sociedades capitalistas, en contradicción más o menos explícita con las versiones "ortodoxas" del socialismo. En el siguiente texto, el autor expone algunas de las condiciones que, según él, ha de cumplir un movimiento revolucionario para ser positivo desde un punto de vista ético.

La ética de la revolución atestigua así la colisión y el conflicto entre dos derechos históricos: de un lado, el derecho de lo *existente*, la comunidad establecida de la que depende la vida y quizás la dicha de los individuos; de otro lado, el derecho de lo que *puede ser* y quizás *debería ser* porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia, suponiendo que esto pueda ser considerado como una posibilidad real. Tal argumento tiene que apoyarse en criterios racionales; y podemos añadir ahora: éstos han de ser criterios *históricos*. Como tales, conducen a un "cálculo histórico," es decir, a un cálculo de las posibilidades de una sociedad futura, frente a las posibilidades de la existente, respecto al progreso humano, es decir, que el progreso técnico y material pueda emplearse de tal modo que amplíe la libertad y la dicha individuales. Ahora bien, si tal cálculo histórico quiere tener una base racional ha de considerar los sacrificios que se exigen a las generaciones vivientes, en nombre de la sociedad establecida, todos aquellos sacrificios de ley y orden que cuesta la defensa de esta sociedad en paz y en guerras, en la lucha por la existencia individual y nacional. El cálculo habría de considerar, además, los recursos espirituales y materiales a disposición de la sociedad, como también el modo en que son realmente utilizados en relación con su capacidad de satisfacer necesidades vitales humanas y de apaciguar la lucha por la existencia. Por otro lado, el cálculo histórico habría de mostrar las posibilidades del movimiento revolucionario para mejorar las condiciones reinantes; o sea, mostrar que el fin revolucionario, o su programa, tiene fuerza técnica, material e intelectual, para poder disminuir los posibles fallos y el número de vícimas.

(Tomado de *Etica y revolución*, 1964.)

a) ¿Cuáles son los dos derechos que la ética de la revolución tiene que sopesar?

b) ¿Puede haber según Marcuse un deber ser que no esté basado en un poder ser?

c) ¿Qué papel juega en su postura ética el concepto de posibilidad? Compare con el texto de Gramsci.

d) ¿Qué es lo que el cálculo histórico de posibilidades tiene que considerar?

e) ¿Es para Marcuse la revolución un valor absoluto, o sólo lo es en tanto que puede realmente mejorar a los hombres?

f) ¿Es entonces toda revolución justa, o lo es solamente si cumple determinadas condiciones?

g) ¿Tiene que considerar el revolucionario sus posibilidades reales de efectividad?

h) ¿Tiene que calcular también si esas posibilidades son justas?

9

Filosofía de la religión

1. En qué consiste la filosofía de la religión

Actualmente, dentro de las disciplinas que forman parte de la filosofía, se suele incluir una "filosofía de la religión." El término no tiene muchos años, pues su aparición coincide con el nacimiento y el desarrollo de las llamadas "ciencias de la religión." Es decir, con una serie de ciencias sociales (o ramas de las ciencias sociales) que estudian las religiones desde el punto de vista científico. Así, han aparecido en los dos últimos siglos la *historia de las religiones*, la *sociología de la religión*, la *psicología religiosa*. Todas estas ciencias se han preocupado del estudio de lo que se llama el *"hecho religioso."* Es decir, en la historia de la humanidad y en la mayor parte de las sociedades nos encontramos con un hecho: la existencia de eso que llamamos religiones.

La religión, antes de ser verdadera o falsa, antes de ser una teoría o una *teología*, es un *hecho*. Se trata de una serie de actividades más o menos organizadas socialmente que realizan los hombres en la historia de la mayor parte de la humanidad. Si se trata de un hecho, es natural que las ciencias se hayan preocupado de estudiarlo, de documentarlo, de compararlo con otros hechos. Los historiadores de la religión investigan las distintas religiones que han existido en el pasado, tratando de reconstruir sus momentos más importantes y la función que desempeñaban en las sociedades de su tiempo. Asimismo, los sociólogos de la religión tratan de entender el rol que actualmente juegan las religiones en nuestra sociedad. Por su parte, la psicología religiosa estudia cómo se produce el hecho religioso en la persona individual y concreta, qué es la experiencia religiosa.

Si la religión es un hecho que, como tal, puede ser estudiado por las ciencias sociales y humanas, ¿cuál es la tarea de la filosofía de la religión? Como hemos dicho anteriormente, la filosofía se caracteriza por su ultimidad, por su carácter crítico y por sus pretensiones prácticas. Estos caracteres de la filosofía tienen también una rigurosa aplicación cuando la filosofía trata de reflexionar sobre el hecho religioso. Evidentemente, la reflexión filosófica sobre este hecho, tiene que partir de lo que las ciencias sociales y humanas dicen sobre él. De nada valdría una reflexión filosófica sobre el hecho religioso que desconociese cómo se ha producido ese hecho en la historia, cuál es la función de tal hecho en la sociedad y cómo se refleja ese hecho en la experiencia individual. Pero, partiendo de los datos que proporcionan las ciencias, la filosofía tendrá que elaborar una reflexión propia sobre ellos. Por su carácter de reflexión última y radical, la filosofía tendrá que preguntarse qué es últimamente la religión y cuál es su raíz. No basta con los datos que las ciencias nos proporcionan sobre la religión, hace falta preguntarse por la realidad última de los mismos:

¿qué es, en el fondo, este hecho? ¿Por qué hay religiones? ¿A qué se debe la religiosidad de la mayor parte de los hombres y de las sociedades conocidas?

Pero la filosofía no solamente se va a preguntar por la raíz última de lo religioso. La filosofía puede elaborar también una crítica de la religión: todas las religiones pretenden ser verdaderas, es decir, contener y transmitir una verdad profunda sobre el hombre y sobre su historia; pero, ¿lo son en realidad? ¿No puede suceder que la religión sea una mera *ideología*, que, en lugar de proclamar una verdad sobre la vida humana más bien la oculta, no dejando que los hombres comprendan su propia realidad? Una buena cantidad de los tratamientos filosóficos de la religión, como vamos a ver, han consistido fundamentalmente en una crítica de la verdad que esas religiones pretenden tener. Por último, la filosofía, dada su *pretensión práctica*, tiene que preguntarse necesariamente por la función de la religión en la actividad individual, social e histórica de los hombres. Y, además, tiene que tomar una postura sobre lo que el hombre, dada la realidad del hecho religioso, tiene que hacer ante éste: si tienen que aceptarlo, defenderlo, negarlo, combatirlo, perseguirlo... En otros términos, hay que preguntarse por la actividad religiosa del hombre y por la actividad que se debe seguir respecto de la religión.

Con todo esto, evidentemente, hemos descrito en términos muy amplios los cometidos de la filosofía de la religión. Esto supone que, dentro de la misma, entran disciplinas ya clásicas en filosofía que, tradicionalmente, han recibido denominaciones distintas. Antiguamente se hablaba de *teología natural* o incluso de *teodicea* a la hora de tratar algunos de los problemas que vamos a tocar aquí. Ciertamente, una buena parte de los esfuerzos y de las discusiones filosóficas que atañen a la religión se han centrado en el problema de la demostración de la existencia o de la inexistencia de Dios. Indudablemente, este problema tiene mucho que ver con la filosofía de la religión y tendremos que entrar necesariamente en él, aunque sea para ver las limitaciones de este tipo de planteamientos.

1.1. Justificaciones racionales de la religión

a) Justificaciones naturalistas. Se trata, en cierto modo, de la manera más clásica de plantear el problema de la filosofía de la religión. En cierto modo, este tipo de justificaciones se puede remontar a los inicios mismos de la filosofía en Grecia. Ya muchos de los primeros filósofos griegos reflexionaron filosóficamente sobre los mitos de su religión. Algunos incluso, como Demócrito y Epicuro, llegaron a plantearse el problema de la existencia o inexistencia de los dioses, bien que de un modo aún muy inseguro.

Otros, como *Aristóteles*, llevaron a cabo una verdadera sustitución de la religión de su pueblo por la filosofía. Aristóteles admite la existencia de una especie de Dios. Pero su Dios ya no es uno de los dioses de la religión griega. Se trata, más bien, de lo que él llama el Motor Inmóvil. Si observamos el universo que conocemos, piensa Aristóteles, encontramos que en él todas las cosas están sujetas a movimiento y a cambio. Ahora bien, si empezamos a buscar el responsable del cambio de cada cosa, nos encontramos con un proceso que va al infinito. Y esto, piensa Aristóteles, es irracional. Hace falta, por tanto, pensar en una realidad que ponga a todas las demás en movimiento, no siendo ella movida por nada. Es el Motor Inmóvil, verdadero principio del movimiento del cosmos. Este motor no tiene un verdadero carácter religioso: al motor inmóvil solamente se le atiende en cuanto que es un artilugio necesario en la metafísica de Aristóteles, pero no es un verdadero Dios al cual se le puedan dirigir oraciones.

Sin embargo, la ruta emprendida por Aristóteles va a marcar profundamente a casi todo el pensamiento occidental sobre el problema religioso. No se elaborará, por la mayor parte de los pensadores, una verdadera filosofía de la religión, sino más bien, una filosofía de Dios o una filosofía sobre la existencia o no existencia del mismo. Para la mayor parte de los pensadores, creyentes o no creyentes, el problema filosófico de la religión se reduce a la demostración o no demostración de la existencia de un Ser Supremo. Así sucederá, por ejemplo, en la *edad media*. La mayor parte de los pensadores de este tiempo son, al mismo tiempo, filósofos y teólogos. Es decir, en ellos no hay solamente una reflexión filosófica sobre el universo, sino también un intento de comprender racionalmente su propia fe, concretada en la revelación cristiana, musulmana o judía. La mayor parte de su tarea intelectual consistirá, dadas las circunstancias culturales de su tiempo, en esto último. Es decir, en un intento de comprensión teológica de su propia religión: se tratará de entender racionalmente los dogmas revelados. Su tarea filosófica, por tanto, va a ser limitada, en la mayor parte de los casos, puramente introductoria. La filosofía se entiende como una *ancilla theologiae*, como una sierva de la teología, destinada simplemente a exponer los preámbulos de la fe, es decir, aquél conjunto de tesis filosóficas necesarias o convenientes para una mejor comprensión y explicación de la propia fe.

Pues bien, entre estos preámbulos de la fe tienen particular importancia las llamadas "Vías." Se trata de rutas que la razón puede emprender para llegar a convencerse de la necesidad de la existencia de Dios. La tarea de la filosofía en su relación con la religión es, fundamentalmente, la de proporcionar estas vías racionales que muestren que Dios existe. Se trata, por lo general, de vías inspiradas en la filosofía griega. Se pasa de una serie de tesis sobre el universo para, a partir de ellas, demostrar que Dios existe. Son las llamadas "pruebas cosmológicas." Entre las diversas presentaciones históricas, son famosas las "cinco vías" de Santo Tomás de Aquino. En ellas, este filósofo y teólogo del siglo XIII pasa, como Aristóteles, del *movimiento* del cosmos a la necesidad de un primer motor que fundamente el cambio. En segundo lugar, de las *causas* que tiene todo hecho de este mundo pasa a la necesidad de una primer causa, responsable del universo entero. Otras vías van de lo *contingente* de las cosas de este mundo —todas son pero podrían no ser— a la necesidad de afirmar un Ser no contingente, sino necesario; o de los *grados de entidad* de las cosas —unas tienen más ser que otras— a la necesidad de un Ser Supremo. La quinta vía pasa del *orden* y *finalidad* que encontramos en el cosmos entero a la necesidad de que exista una Inteligencia ordenada del mismo, que lo haya creado según un plan. (Véase 4.1.)

La dificultad de estas pruebas para llegar a demostrar con plena seguridad lo que pretenden radica justamente en que presuponen una idea muy concreta de la naturaleza. Todas ellas parten de una determinada idea del mundo material para, a partir de ahí, demostrar la necesidad de un ser supremo que lo haya creado. Se parte del movimiento, de las causas, de la contingencia, de los grados de ser, del orden y finalidad para llegar a demostrar la existencia de Dios. En el fondo, se está partiendo de la idea de universo que había formulado Aristóteles.

El problema está en que esta idea de naturaleza, con el nacimiento de las ciencias modernas, se hizo muy problemática. Dejó de ser claro que el movimiento fuese el paso de una potencia al acto, o que se pudiese realmente hablar de causas. Tampoco es algo evidente, a la luz de la nueva ciencia de la naturaleza que nace en el siglo XVII, que haya

una verdadera finalidad en el mundo natural, o que se pueda decir que éste es contingente. En general, la nueva actitud que los científicos y los filósofos van a tomar a partir del comienzo de la era moderna es la de una gran desconfianza ante el mundo natural: no podemos hablar de la naturaleza con tanta seguridad y dogmatismo como lo hacían los antiguos. De lo único que podemos estar seguros, dirán los filósofos, es de lo que tenemos inmediatamente dado en nuestra *conciencia.*

b) Justificaciones subjetivistas. La conciencia, y no la naturaleza, es el nuevo punto de partida de la filosofía. Por esto mismo, las pruebas y demostraciones de su existencia ya no van a fundarse en una descripción del universo natural, sino en la conciencia y en la razón del hombre. La filosofía se hace subjetivista y, consiguientemente, también se subjetiviza el problema de Dios. *Descartes* es el gran fundador de este nuevo modo de filosofar, el verdadero "padre de la filosofía moderna." Para él, es necesario llegar a una certeza indubitable, es decir, una verdad de la cual no podemos en modo alguno dudar. Y esta verdad primera, para él, es el *sujeto.* Podemos poner en duda el mundo exterior y podemos también dudar que Dios exista, pero lo que no podemos cuestionar es que, *si pensamos, existimos.* Ahora bien, hay que demostrar, a partir de esta primera evidencia subjetiva, que además existe también un mundo objetivo fuera de nosotros. Y Descartes va a demostrarlo recurriendo a Dios: si Dios existe y es bueno y poderoso no puede permitir que nos engañemos. En otras palabras, nuestras ideas corresponden a la realidad.

Pero, para decir esto, es necesario demostrar primero que Dios existe. Y Descartes no lo puede hacer, como los medievales, acudiendo a un razonamiento basado en la naturaleza, sino que ha de demostrarlo prescindiendo de la realidad del mundo, de la cual no tenemos verdadera certeza hasta que estemos seguros de la realidad de Dios. Y para demostrar que Dios existe recurrirá a varias pruebas, entre ellas al llamado *argumento anselmiano* o *argumento ontológico.* El razonamiento procede así: partimos de las ideas de nuestra razón; entre estas ideas no podemos dejar de reconocer la idea de perfección. Analizando la idea de perfección, veremos que es una idea a la que le corresponden los predicados bondad suma, poder sumo, inteligencia suma, etc. No habría perfección si, en la misma idea, no nos estuviesen dados todos los predicados que... equivalen a la misma: al pensar la perfección tenemos que pensar también la suma de bondad, poder, belleza, inteligencia... Son predicados que estan incluidos en la perfección. Pues bien, entre estos predicados que tenemos que pensar al pensar la perfección está, según Descartes, el predicado de la *existencia.* Algo no puede ser perfecto si no existe. Luego al pensar la perfección pensamos inmediatamente la existencia. Entonces, la misma idea de un ser perfecto nos lleva necesariamente a decir que es un ser existente. Si tenemos la idea de perfección, ya tenemos la idea de que la perfección existe. Luego existe Dios. (Véase 4.2.)

Descartes logra así —al menos— una demostración de la existencia de Dios mediante el mero uso de sus ideas, sin necesidad de salir de la propia subjetividad. Una vez que obtiene esta seguridad en su existencia, ya puede estar seguro de que también el mundo real existe: un Dios bueno y veraz no podría permitir que nos estuviéramos engañando continuamente al creer en las cosas exteriores. Dios es así el garante de la existencia de la naturaleza externa (al revés que en Santo Tomás) y es también quien salva a Descartes del *solipsismo,* esto es, de la negación de toda realidad exterior a la conciencia.

Pues bien, la demostración cartesiana de la existencia de Dios ofrece sin duda bastantes dificultades. Descartes pasa con demasiada rapidez de una deducción ideal (la idea de un

ser perfecto incluye la idea de su existencia) a una conclusión real: ese ser perfecto existe. En realidad, esta conclusión solamente es lícita si se parte de un supuesto: hay una perfecta correspondencia entre el mundo de mis ideas y el mundo real, de tal manera que lo que es lógico y coherente en el orden ideal tiene que serlo en el orden real. Descartes, claro está, a pesar de sus dudas, era racionalista, para quien la razón es el último criterio de verdad: lo racionalmente verdadero es realmente verdadero. Para nosotros, que ya no tenemos la misma confianza en la infalibilidad e independencia de la razón humana, es más dudoso el que existe una correspondencia entre el orden ideal y el real, tal como Descartes presuponía.

1.2. Crítica racional de estos argumentos

La misma filosofía *racionalista* de la edad moderna va a encontrar pronto muchas dificultades para aceptar los argumentos tanto cosmológicos como subjetivistas. En la historia de la filosofía el pensador alemán Inmanuel *Kant* se ha caracterizado de un modo muy notable por su destrucción de la mayor parte de las argumentaciones especulativas sobre la existencia de Dios. Para Kant no es posible demostrar a Dios mediante la pura razón teórica. Esto no quiere decir que Kant negase la existencia de Dios: él era personalmente un creyente sincero, pero pensaba que no es la razón teórica y especulativa la que puede conducirnos a comprender la realidad de Dios, sino solamente lo que él llamaba "razón práctica." El problema de Dios, para Kant, sería un problema indisolublemente unido a los problemas morales (prácticos) de los hombres, y es ahí donde debería mostrarse su existencia.

a) La crítica kantiana. La crítica de Kant a los argumentos teóricos y especulativos sobre la existencia de Dios parte de su propia concepción de lo que es la inteligencia humana. Para Kant toda ciencia rigurosa que quiera proporcionar verdadero conocimiento al hombre tiene que unir dos elementos imprescindibles: por una parte, la experiencia sensible, el contacto experimental con la realidad. Por otra parte, los conceptos o categorías. Para Kant solamente se puede decir que hay verdadero conocimiento, verdadera ciencia, cuando se aplican las categorías o conceptos a la experiencia sensible. Así, por ejemplo, para decir que "A es la causa de B" necesito de dos experiencias sucesivas (la de A y la de B) que uno mediante mi concepto de "causa." El concepto de *causa* es lo que pone la inteligencia del hombre, mientras que "A y B" son dos fenómenos que hallo en mi experiencia sensible. La pregunta que entonces se va hacer Kant es la siguiente: ¿hay en las pruebas sobre la existencia de Dios un verdadero conocimiento, una verdadera ciencia?

La respuesta kantiana va a ser negativa. Tomemos primero las vías cosmológicas clásicas. En todas ellas nos encontramos con lo siguiente: se parte de algo que observamos en el mundo natural y, a partir de ahí deducimos la necesidad de un Dios que complemente las insuficiencias o limitaciones de la naturaleza. Así, por ejemplo se pasa de las causas limitadas de este mundo a la necesidad de una causa primera, que ponga en marcha las causas naturales.

La crítica de Kant consiste en lo siguiente: al pasar de los fenómenos del mundo natural a la necesidad de un Dios estamos haciendo un mal uso de las categorías o conceptos de nuestra inteligencia. Como dijimos, los conceptos (como causa) se deben aplicar a los fenómenos. Pero, al decir que Dios es causa de los fenómenos del mundo ("A es causa de B") tenemos que la categoría de causa se aplica sólo parcialmente a un fenómeno sensible

(B), pero como Dios (A) no es un fenómeno de nuestra experiencia, resulta que estamos aplicando nuestros conceptos de un modo inapropiado, más allá de nuestra experiencia. Para Kant no es lícito aplicar los conceptos más allá de ésta: no es posible aplicar la categoría de causa a Dios, pues Dios no está dado en nuestra sensibilidad, no es un fenómeno. La conclusión de Kant es necesariamente la siguiente: no es posible demostrar la existencia de Dios a partir de los fenómenos naturales, pues Dios no es un fenómeno sensible. Esto no quiere decir que Kant demuestre que Dios no existe: al contrario, para él tanto la existencia como la inexistencia son indemostrables para la pura razón teórica, pues no es posible verdadero conocimiento de lo que está más allá de lo sensible.

Por otra parte, Kant va a considerar también imposible el argumento subjetivista que empleaba Descartes. Desde su punto de vista , no es posible una prueba ontológica pues, a su modo de ver, la *existencia no es un predicado*. Es decir, como vimos en el Capítulo 4, apartado 2. 4., no se puede pretender que el "ser" o el "existir" se refieran a una realidad externa, fuera de nosotros. Si decimos "Pedro es bueno," "Pedro es poderoso," "Pedro es inteligente," sí podemos señalar algún tipo de actividades o características *reales* que corresponden a la bondad, al poder o la inteligencia. Pero si decimos "existe," ¿hay alguna realidad llamada "existencia"? "Bueno," "poderoso," "inteligente" son predicados reales. En cambio, "existe" no es un predicado real, sólo *gramatical*. Cuando decimos de una cosa que existe, no estamos diciendo nada nuevo sobre los contenidos de su realidad. Supongamos que yo estoy describiendo una realidad cualquiera, un hombre, por ejemplo. Voy hablando de sus cualidades, de su estatura, de sus caracteres físicos, etc. Cada uno de los predicados que voy a nombrar nos va perfilando y concretizando más los contenidos del objeto que describo. Pero si, de pronto digo, "este hombre *existe*," me encuentro con un predicado que no dice nada nuevo sobre él, no determina o perfila más su realidad. Lo que dice el término "existe" es simplemente que a mi descripción corresponde un objeto real. Entonces, en realidad, cuando digo de algo que existe no hablo de las notas de esa cosa, no añado nada nuevo a sus cualidades, sino que sólo hablo de mi descripción, de que a mi descripción o a mi pensamiento corresponde algo en el mundo real. Y eso es todo.

Por eso es por lo que, en el argumento de Descartes, no es posible pasar de la perfección a la existencia. El predicado perfección va necesariamente unido, de eso no hay duda, a todos los otros predicados que equivalen a la misma: bondad, belleza, inteligencia, poder. Decir de alguien que es perfecto equivale a decir lo mismo que lo que dicen los otros predicados equivalentes: éstos sólo explicitan más la idea de perfección. Pero la existencia no es un predicado real. Decir "perfecto" no es lo mismo que decir "existe." Pues la existencia no añade nada nuevo a la idea de Dios. La idea de Dios es la misma, exista o no exista éste. La idea de la perfección suma es la misma haya o no haya un ser perfecto llamado Dios. Por esto, no se puede incluir la existencia dentro de la perfección. Dicho en otras palabras, no se puede pasar de la idea de perfección a la afirmación de la existencia. En el fondo se trata de un salto inadmisible del orden ideal al orden real.

Kant va a declarar, de este modo, imposible todos los argumentos teóricos sobre la existencia de Dios. A Dios no se le puede demostrar teóricamente. En otros términos, no hay un conocimiento cientffico de Dios. A lo más, Dios puede ser pensado, puede ser admitido como una idea que me ayude a poner en orden mis conocimientos. Pero nunca se puede pretender haber demostrado de un modo científico la existencia de Dios mediante el mero uso de la razón teórica. Es posible que Dios exista, pero no es demostrable. Ahora

bien, Kant, aún reconociendo que Dios no es *demostrable* por la razón teórica, va a considerar que a Dios se le puede *mostrar* mediante el uso de la razón práctica. La razón humana sí puede llegar a Dios, piensa Kant, pero no científicamente mediante una prueba rigurosa, sino a partir del uso práctico de la razón. Esto va a suponer, en la historia de la filosofía, el fin de las pruebas meramente teóricas y el comienzo de la ubicación del problema de Dios en la realidad práctica del hombre.

b) El Dios de la razón práctica. Kant piensa esto del modo siguiente: si bien la razón teórica no puede conocer lo no sensible, la razón práctica se encuentra, en sí misma, con un hecho: con el *deber*. A la razón práctica se le presenta el imperativo moral de actuar de modo que el criterio del propio comportamiento sea universalmente válido. Es el "imperativo categórico," que para Kant es algo inmediatamente dado a la razón: si somos honestos, habremos de reconocer en nosotros, al menos en ocasiones, la presencia del deber de actuar moralmente, y no sólo por intereses personales. Pues bien, el deber, a los ojos de Kant, nos llama a realizar algo en nuestras acciones: es lo que denomina el Sumo Bien. Para Kant, la razón práctica nos impone el deber de realizar la unión de la moral y la felicidad.

Cuando sentimos el deber, según Kant, lo que en realidad capta nuestra razón es la obligación de realizar una *utopía*: la de una humanidad plenamente reconciliada consigo misma, una utopía de hombres reconciliados, que actúen todos moralmente y que consigan todos la plena felicidad. Esta utopía, esta unión de moral y felicidad, no es posible en este mundo a los ojos de Kant. En la medida en que el hombre cumple el deber se encuentra con que debe renunciar a la felicidad y cargar con calumnias, injusticias, etc. Pero la razón no dicta la necesidad de unir la actividad moral con la felicidad. Y si esto no es posible en la tierra, Kant piensa que es moralmente necesario que se dé en un más allá. Dicho en otras palabras que el alma sea inmortal y que Dios nos garantice la unión entre la moral (el deber) y la felicidad plena de todos los hombres. Es decir, la razón práctica necesita a Dios como garantía de que se realice lo que ella exige: la unión utópica de moral y felicidad. Evidentemente, ya no se trata, reconoce Kant, de una prueba matemática o científica. Es una exigencia de la razón, pero no en su uso teórico, sino en su determinación práctica.

Kant considera con ésto que ha *mostrado*, aunque no *demostrado*, que la existencia de Dios y de otra vida es una exigencia de la razón práctica. Ahora bien si se trata de una exigencia de la razón, esto significa que la religión no es algo que pertenece al sentimiento o a misteriosas revelaciones, sino que es algo *racional*. Se puede explicar la religión dentro de los límites de la razón. Hay una religión de la razón, propia de los hombres ilustrados, que ha de superar a las religiones reveladas. Estas presentan su tesis como resultado de mensajes o comunicaciones divinas, y no pueden por tanto someterlas a crítica racional. Son por eso religiones dogmáticas. La religión de la razón está basada, por el contrario, en la fe racional que proporciona la razón práctica. El uso práctico de la razón nos muestra la necesidad de llevar una vida moral en la tierra de creer en una vida futura y en un Supremo Creador. Basta, por tanto, con la razón (práctica) para llevar una vida religiosa sin necesidad de dogmas. Las religiones reveladas no son para Kant más que una introducción algo infantil a la verdadera religión de la razón. (Véase 4.3.)

1.3. Necesidad de una auténtica filosofía de la religión

La posición kantiana que hemos expuesto nos muestra las insuficiencia de las vías pura-

mente especulativas y la necesidad de plantear el problema de Dios, no en el conocimiento teórico, sino en la práctica de los hombres. Ahora bien, Kant no se liberó completamente del idealismo racionalista. Para él, el problema filosófico de la religión sigue siendo algo que la pura *razón* puede tratar y explicar de un modo pleno y satisfactorio. Es verdad que Kant renuncia a plantear el problema en el campo de la teoría pura, pero su problema sigue siendo resuelto exclusivamente por la razón, aunque sea la razón práctica. El problema no está evidentemente en que Kant use la razón —eso es lo que ha de hacer todo filósofo— sino en que conciba el problema de la religión de un modo racionalista: la razón es para él suficiente para explicar la religión. Todo lo que la religión puede tener de sociológico, de histórico, de cultural, de psicológico, queda, para Kant, fuera. Eso, piensa, son meros añadidos supersticiosos.

La religión se acaba reduciendo a la fe en Dios y en la vida futura fundada en una vida moral. Con esto se desconoce la complejidad del fenómeno religioso. Casi todas las culturas se han enfrentado al problema de la religión, y no lo han hecho partir de razonamientos filosóficos, sino desde su vida práctica real. El problema de la religión, por eso, no se puede abordar mediante planteamientos meramente racionalistas, que excluyen, de entrada, toda consideración de la vida social y fáctica del hombre.

En el fondo, el racionalismo de Kant expresa su enorme fe en la razón pura, típica de todo idealista. Para él, la razón es el criterio último de verdad o de la falsedad, y no la realidad sentida. Basta el mero uso de la razón, prescindiendo de toda investigación de las religiones reales y de las sociedades reales, para decidir, de un modo u otro, sobre la verdad de las creencias religiosas. Hoy en día ya no es posible una fe tan grande en la razón pura como la que todavía se encuentra en Kant. La razón, sabemos, no proporciona evidencias necesarias, sino que es un instrumento humano sumamente frágil. Normalmente, la razón demuestra más bien aquello que nosotros queremos que demuestre debido a nuestros intereses prácticos. En realidad, la filosofía kantiana de la religión no hace más que demostrar lo que ya Kant y su tiempo sabían o querían saber de antemano: la autonomía moral del individuo, la crítica de las religiones reveladas, la existencia de un Dios meramente racional. En otras palabras: las concepciones religiosas de la burguesía ilustrada de aquel tiempo.

Esto no le quita su valor a Kant, pero nos advierte de la necesidad de un planteamiento más amplio que el meramente racionalista. En el fondo sea lo que sea eso que llamamos Dios, sea verdadera o falsa la religión, no podemos investigarla sin salir de nuestra subjetividad: antes que nada habrá que estudiar la religión como un hecho histórico y humano real. Es a este hecho histórico al que hay que aplicar nuestras reflexiones racionales. Una razón pura, sea teórica o práctica, no nos va a conducir a descifrar la verdad y el valor de la religión. El uso de la razón que no toca para nada los datos *sensibles y reales* no puede pretender agotar un fenómeno tan complejo como el religioso. Es más, en el caso que mediante el puro uso de la razón pretendamos haber demostrado a Dios, habrá que preguntarse si no hemos demostrado más bien la existencia de una *idea* o de un *concepto*, pero no de una realidad. A una realidad solamente se accede, todo lo racionalmente que se quiera, por la vía de la realidad, y no mediante un puro uso particular de la *razón* teórica o práctica.

Dicho en otros términos, la filosofía de la religión no consiste, en primer término, en la especulación racionalista sobre las posibles demostraciones de la realidad de Dios. La filo-

sofía de la religión consiste, antes que en otra cosa, en un estudio de la religión en cuanto realidad humana, personal, social e histórica. Solamente a partir de este estudio de la realidad religiosa tal como se manifiesta en la realidad humana podremos pronunciarnos filosóficamente sobre la religión. Las vías puramente metafísicas al estilo de las medievales saltan por encima del problema filosófico fundamental: la religión como realidad humana, y se limitan a una conceptualización de la naturaleza con el objetivo de deducir a Dios desde ésta. Pero como hemos visto repetidamente, una naturaleza "en sí," separada del hombre, es una abstracción. Tampoco vale el recurso de abandonar la naturaleza y encerrarse en la subjetividad para ensayar vías puramente racionales. Hay que partir, antes que nada, de la realidad misma del *fenómeno* religioso. Sólo desde el análisis de éste podremos elaborar una auténtica reflexión filosófica sobre la religión.

2. Análisis fenomenológico del hecho religioso

La fenomenología de la religión consiste en una nueva actitud ante el problema religios motivada en buena medida por la insuficiencia de los planteamientos puramente especulativos a los cuales nos tenía acostumbrados la filosofía de la religión en el pasado. Ya no se trata de elaborar una prueba o una contraprueba, sino de someter el hecho religioso a un análisis riguroso, que nos sirva para elaborar una reflexión sobre la esencia y verdad última de la religión. Es decir, en lugar de hacer una metafísica o una prueba racionalista sobre la existencia de Dios, se trata de dirigirse directamente al hecho religioso tal como se da en la historia de los hombres y de los pueblos.

Uno puede preguntarse lo siguiente: este análisis de la religión como un hecho, ¿no lo realizan ya las llamadas ciencias de la religión a las cuales nos hemos referido anteriormente? ¿Cuál es la diferencia entre la fenomenología de la religión y el estudio histórico, sociológico o psicológico de la misma? La historia de las religiones, la sociología de la religión, la psicología religiosa, ¿no estudian ya el hecho religioso de un modo riguroso y científico? ¿Para qué entonces una nueva disciplina, una fenomenología de la religión?

2.1. El papel de la fenomenología de la religión

a) Fenomenología y subjetivismo. La fenomenología de la religión tiene que comenzar, ante todo, por explicar su papel y su sentido frente a las ciencias de la religión. Para entender lo que se quiere decir con "fenomenología de la religión" es necesario entender lo que significa la fenomenología... como movimiento filosófico que nace a principios de este siglo de la mano del pensador judío Edmundo *Husserl*.

La primera intención de Husserl es la de superar el idealismo y el subjetivismo clásico. La filosofía no tiene por qué limitarse a ser una investigación de la conciencia humana, como si la conciencia fuese algo así como el recipiente en el cual está contenido todo lo real. Todo idealismo se caracteriza por reducir toda la realidad a la conciencia: el sujeto, en cuanto sabedor del mundo, contiene a todo el universo en cierto modo dentro de sí. Para los idealistas (recordemos, por ejemplo, a Hegel), la realidad entera no es más que el desarrollo de un sujeto o una razón absoluta. Todo está contenido en la conciencia. Pues bien, la fenomenología comienza por declarar que esto es imposible. No hay, a su modo de ver, un

sujeto sin objeto. "La" conciencia, como realidad sustantiva, independiente de toda subjetividad, no existe. La *conciencia* no puede ser un continente de objetos, porque *es una relación*. Y en esta relación entra tanto un polo subjetivo como un polo objetivo. Dicho en otros términos, no se puede hablar de sujeto sin objeto ni de objeto sin sujeto: hay una íntima imbricación entre ambos: es lo que la fenomenología llama la intencionalidad. Toda ciencia, dicen los fenomenólogos, es una conciencia *de*, es una conciencia intencional.

Esto lleva a una nueva actitud, a lo cual se llamará una actitud fenomenológica: en filosofía, dirán los fenomenólogos, no se trata de comenzar por hacer una teoría del objeto o del mundo natural, como pensaban los griegos y todavía piensan muchos modernos. Tampoco, dicen, se trata de hacer una teoría del sujeto propiamente dicha, tal como la hicieron los idealistas. Se trata, ante todo, de elaborar una descripción de esta relación íntima entre sujeto y objeto que es la gran tesis de la fenomenología. Es decir, de analizar cómo se determinan mutuamente la subjetividad humana y el mundo objetivo. Ahora bien, el mundo que analiza la fenomenología no es el mundo en cuanto realidad externa a mí, fuera de mi percepción. Para ellos, se trata simplemente de analizar el mundo que se da *en la percepción*, los objetos tal como se me dan cuando los percibo. Estos son los fenómenos. La fenomenología no pretende ser otra cosa que una pura descripción de los fenómenos tal como estos se presentan al sujeto. El problema de la fenomenología es que, al centrar estos análisis en la subjetividad, va a seguir dando una enorme prioridad a la conciencia y relegando a un segundo término la vida práctica del hombre: va a seguir siendo un idealismo.

b) La fenomenología de la religión. Lo que aquí nos interesa es lo que la fenomenología puede aportar al estudio filosófico de la religión. Las ciencias de la religión, como son la historia de las religiones, la sociología de la religión y la psicología religiosa, nos proporcionan datos empíricos que sirven para desarrollar una determinada investigación o para sostener una cierta teoría. Pero se trata siempre, fundamentalmente, de datos empíricos, objetivos, que describen del modo más descomprometido posible. Se trata, en estas disciplinas, de mezclar lo menos posible la subjetividad individual con los datos que estudian. Un buen historiador tiene que tratar de hallar cuáles eran las instituciones religiosas de un determinado período de la historia y cuál era el rol que éstas jugaban en la sociedad y en la cultura del momento. Tendrá que intentar descubrir las conexiones de la religión con otros fenómenos históricos de índole económica, política, etc.: quiénes participaban directamente en los ritos religiosos, por qué lo hacían, qué clases sociales estaban más ligadas a la clase sacerdotal... El ideal de una ciencia de la religión es lograr un conocimiento lo más objetivo y exacto de los distintos elementos que forman parte de una determinada religión.

Lo propio de la fenomenología de la religión va a ser su intento de describir no tanto los datos objetivos, sino la *vivencia* subjetiva de esos datos. No se trata de saber nuevos datos sobre las religiones, sino de describir cuál es la experiencia que un determinado sujeto tiene de la religión. Se trata de investigar y de describir cómo el sujeto vive el fenómeno religioso, qué experiencia tienen, cuáles son los elementos fundamentales de la misma, qué reacciones produce. Algunos dirán que esto ya lo hace la psicología religiosa. Ahora bien, la psicología, por una parte, centra su interés en el estudio de las patologías y de su recuperación (neurosis religiosas). Por otra parte, no se preocupan tanto de la vivencia religiosa como de la conexión de las representaciones religiosas con algún posible

problema de tipo psicológico (represiones, traumas). En cambio, a la fenomenología le interesa la vivencia religiosa por sí misma, independiente de su conexión con posibles enfermedades psicológicas. Todo individuo religioso, cualquiera que sea su salud experimenta lo que se puede llamar un fenómeno religioso. Describir ésto, y nada más que ésto, es lo que busca la fenomenología de la religión.

Por este mero afán de describir vivencias, la fenomenología, más que una filosofía de la religión, es una prefilosofía. Y esto es importante: los fenomenólogos no se preguntan por la *verdad* de lo que vive el sujeto religioso, sino que simplemente tratan de describirlo. Es decir, no se trata de *explicar* la religión, de juzgar si es verdadera o falsa, sino simplemente de *analizar* lo que es un hecho o una experiencia religiosa. Así, por ejemplo, el fenomenólogo toma una serie de datos que la historia de las religiones le proporciona sobre la religión de los mayas: documentos, investigaciones históricas, grabados, etc. A partir de ahí, trata simplemente de describir cuál era la experiencia religiosa que tenía un maya, cómo vivenciaban los mayas de determinada clase social su relación con los dioses o con lo divino en general. Al fenomenólogo no le toca, al menos en cuanto tal, decidir si la religión maya era verdadera o falsa, por qué el maya era religioso, de dónde sacó sus dioses, etc. Se tratará simplemente de describir aquella experiencia religiosa y nada más. La filosofía de la religión vendría después a averiguar cuál era últimamente la esencia de la religión maya y hacer su crítica. Pero, para toda crítica de la religión es de suma importancia la existencia de una previa fenomenología: ¿cómo voy a criticar un fenómeno sin saber, no solamente una serie de datos históricos sobre el mismo, sino también cómo se vivía subjetivamente? Los grandes críticos de la religión en filosofía (Marx, por ejemplo) han partido siempre de un conocimiento más o menos amplio de cómo el sujeto religioso vivía las experiencia que integran una religión, como veremos.

Ahora bien, la fenomenología de la religión puede no contentarse con una mera descripción de una vivencia religiosa concreta, sino que puede, uniendo los resultados de muchas descripciones fenomenológicas aisladas, tratar de decir qué es lo común a todas ellas. Dicho en otras palabras, puede intentar decidir cuáles son los elementos que se presentan en toda experiencia religiosa humana: comparando una experiencia religiosa de un maya, con la de un cristiano y la de un budista, puedo intentar ver cuáles son los rasgos que se repiten en todas ellas, si es que realmente tienen algo en común. De este modo se podrá llegar a decir *qué es una experiencia religiosa en general,* obteniendo un dato muy importante para la filosofía. La filosofía, en el fondo, no se va a preguntar por la realidad de toda religión, y por eso le interesa poseer la descripción fenomenológica de la vivencia religiosa en general. Así, algunos fenomenólogos han venido a decir que la vivencia religiosa es una experiencia *irracional* de algo original e irreductible llamado *"lo santo"* (Rudolf Otto). Lo santo sería "lo totalmente otro," algo supremo e inexplicable que el hombre viviría en determinados momentos especiales de su vida. Otros han dicho que, más que de lo santo, se trata de una especie de ruptura del tiempo: el hombre, en la experiencia religiosa, trata de salirse del tiempo para alcanzar un ámbito no sometido a destrucción ni a cambio (Mircea Eliade).

En realidad, se está muy lejos de un acuerdo en la descripción de lo que sea, en general, la experiencia religiosa. Y es que es muy difícil que, al hacer fenomenología de la religión, el fenomenólogo consiga evitar que su propia y subjetiva vivencia de la religión no se proyecte sobre las experiencias que él quiere describir: puede que esté hablando más de su

religiosidad personal que de lo que se puede denominar una experiencia religiosa general o universal. En cualquier caso, la fenomenología de la religión tienen el mérito de haber proporcinado a la filosofía descripciones muy ricas y detalladas de lo que es una experiencia religiosa y de cómo ésta experiencia se ha realizado en distintos pueblos y culturas.

El peligro de la fenomenología de la religión está en caer en un cierto subjetivismo: describiendo la vivencia personal del hombre religioso se puede llegar a caer en el error de creer que eso es la religión y nada más. Muchos fenomenólogos de la religión han terminado por cerrarse a cualquier interpretación sociológica o filosófica de la religión, manteniendo que eso es quitarle el valor a la experiencia subjetiva. Así se acaba convirtiendo la subjetividad en algo cerrado, incuestionable, y a la experiencia que ahí se vive en algo absoluto, que no puede ser explicado por ningún otro factor. La fenomenología termina por eso siendo un nuevo subjetivismo. (Véase 4.7.)

2.2. La religión como fenómeno social

La insuficiencia de las explicaciones fenomenológicas puede ser complementada por la investigación que, sobre la religión han realizado otras disciplinas. Esto no quiere decir que se deben rechazar en bloque los análisis fenomenológicos de las vivencias religiosas. Como hemos dicho, estos análisis proporcionan datos muy valiosos sobre los aspectos subjetivos del fenómeno religioso. Sin embargo, este fenómeno tiene otros aspectos de los cuales la fenomenología suele prescindir: se trata de la dimensión *social* de toda religión. La experiencia y la vida religiosa no es nunca un fenómeno exclusivamente individual y subjetivo sino que, por el contrario, está siempre ligado a instituciones y organizaciones sociales. Toda religión tiene, en mayor o menor medida, una organización institucional propia y, además está conectada sistemáticamente con el resto de las instituciones de una determinada sociedad. Por eso, si se quiere en algún modo ir más allá del subjetivismo que puede entrañar el mero análisis fenomenológico, es menester prestar atención a la religión en cuanto fenómeno social.

a) La religión como factor de integración social. En la historia del pensamiento es ya antiguo el estudio del papel social que desempeña la religión. En lo primero que se fijaron la mayor parte de los analistas es en la función que la religión puede tener como *integradora* de la sociedad. La religión sería un factor importantísimo de unidad y de solidaridad en el interior de una determinada agrupación humana. Una sociedad que participe de una sola religión es una sociedad fuertemente integrada sobre unas creencias y unas instituciones comunes.

Ya *Maquiavelo* se fijó en la importancia de este hecho: constató cómo las creencias religiosas pueden desempeñar una función pacificadora en la sociedad al unirla en torno a una fe común. La unidad de la religión garantiza, a sus ojos, la unidad de la sociedad. Estas observaciones de Maquiavelo han sido recogidas y desarrolladas de un modo sistemático por la sociología moderna.

Emile *Durkheim*, uno de los fundadores de la sociología, dedicó una parte de sus estudios a investigar la religión *totémica* de *Australia*. A través de estas investigaciones llegó a la conclusión de que los ritos religiosos de estos pueblos eran el lugar expresivo donde se realizaba la afirmación social del grupo. Una determinada tribu se afirma a sí

misma como unidad social a través de los símbolos religiosos. De este modo, la religión viene a ser, para Durkheim, algo así como la autoconciencia de la sociedad. Toda sociedad que quiere serlo necesita, a su modo de ver, de una religión que le dé unidad y la consolide. Tanto así es que, para él, no puede haber sociedad sin religión. Una sociedad que quiera mantenerse *integrada* necesitará siempre de ritos y de símbolos religiosos. Puede suceder, admite, que estos símbolos estén ya *secularizados*, pero en algún sentido han de mantenerse. Una sociedad laica o una sociedad atea necesita también de símbolos pseudo-religiosos y de ritos que le den unidad. En otros términos: toda sociedad, según Durkheim, necesita de la religión para entender su unidad. En el caso de que la religión se suprima o se pierda, necesitará de otros cultos semejantes, aunque no sean propiamente religiosos: símbolos de unidad, mártires, patriarcas, profetas, fiestas, conmemoraciones.

Los estudios de Durkheim tienen gran importancia para toda la sociología actual de la religión, en cuanto que han puesto de relieve la capital importancia que las religiones tienen para lograr la integración social. Menos clara es la necesidad de seguir llamando "religiosos" a los ritos y símbolos de las sociedades que, propiamente, ya no usan de la religión para lograr su unidad. Por otra parte, la tesis de que la religión es un factor de integración social que sirve a la auto-afirmación del grupo como una unidad tiene el peligro de pasar por alto la existencia de una alienación social, de la que ya hemos hablado anteriormente: los estudios de Durkheim, al tomar como base las tribus australianas, pueden haberse limitado a sociedades que, de hecho, están muy integradas pues, no hay en ellas una división de clases. Es cierto que, en las sociedades escindidas en diversas clases sociales la religión sigue desempeñando una función integradora de la sociedad. Por eso los análisis de Durkheim conservan su valor. Pero, en una sociedad dividida, la religión, además de integrar y de dar unidad, puede desempeñar otras funciones sociales. Además de integrar, puede ser un factor de compensación de los conflictos y las dificultades sociales. (Véase 4.6.)

b) La religión como factor de compensación. Ya *Holbach*, señaló que la religión proporciona al hombre un alivio de su inseguridad y de su temor. Los males del hombre son proyectados hacia una realidad inaprehensible, situada en el más allá, que proporciona seguridad y estabiliza la vida del hombre. Los sacerdotes son los manipuladores de este mundo del más allá y se convierten, para Holbach, en los defensores del orden de cosas vigente. En lugar de favorecer un cambio en la tierra que ponga fin a la inseguridad y al temor, lo que hacen es situar el problema en un mundo de ultratumba, con lo cual las cosas siguen como están y las inquietudes de los hombres son aliviadas. Así se evita el peligro de que se quieran solucionar los problemas aquí en la tierra. La religión sería así un arma que el poder terrenal tienen para manipular a los hombres y para mantenerlos inactivos, dándoles seguridad y desviando sus preocupaciones hacia los cielos.

La crítica marxista de la religión va a continuar esta línea de análisis comenzada por Holbach. La religión va a ser considerada también como un factor de compensación de las dificultades y problemas que se producen en las relaciones sociales. *Marx* va a partir de los estudios de *Feuerbach* sobre la *alienación religiosa*. Según éste, la religión consistía en una alienación porque en ella el hombre ponía fuera de sí, un Ser Supremo, una serie de atributos que le pertenecían: la sabiduría, la bondad, la belleza. Estas propiedades humanas, que el hombre ponía fuera de sí, en un Ser Supremo, una serie de atributos que le pertenecían: la sabiduría, la bondad, la belleza. Estas son propiedades humanas, que el

hombre pondría fuera de sí, en Dios, sometiéndose a él. Lo que habría que hacer para superar esta alienación religiosa sería mostrarle al hombre que estos atributos, esas propiedades, no son de Dios, sino que el único Ser Supremo es la humanidad. Al caer en la cuenta de esto, la teología sería sustituida por la antropología y los hombres se harían dueños de las propiedades que les pertenecen y que habían puesto fuera de sí. Ahora bien, el problema es explicar el por qué de esta alienación del hombre fuera de sí. Para Feuerbach, el origen de la misma estaba en un deseo del hombre de liberarse de lo desagradable de su vida real y concreta: por eso ponía sus propiedades, que no realizaba en sí mismo, en un Dios situado en el más allá. La religión, ya para Feuerbach, tenía un carácter de compensación. (Véase 4.4.)

Lo que sucede es que, según Marx, no basta con colocar el problema religioso en el hombre. Los análisis de Feuerbach habrían atendido solamente al individuo concreto, a sus dificultades para aceptar la realidad y a su tendencia a alienarse en un mundo distinto y superior, dando todo lo que es suyo a un Ser Supremo que lo gobierna y lo domina. Para Marx la dificultad está en que hablar, como Feuerbach, de "El Hombre" sin más, es una abstracción. No se puede considerar al hombre aisladamente, sin tener en cuenta que él es una *realidad social*. El ser humano no es el individuo aislado, sino los hombres reales y concretos, que viven en sociedad transformando la naturaleza y transformándose a sí mismos. Por eso no hay que estudiar las alienaciones del individuo concreto, sino la religión como *alienación social*.

Para Marx la religión es la expresión concreta de la alienación real presente en una sociedad dividida en clases. *En primer lugar*, la religión es la *compensación* de la criatura oprimida, que se consuela de su miseria en un mundo ilusorio, como ya señalaba Holbach. *En segundo lugar*, justamente por ser una compensación, la religión *es la lógica de un mundo invertido*, desgarrado por la miseria y la explotación: si la religión humilla al hombre, esto es en realidad la expresión de la humillación real que se da en la vida social. Las "verdades" religiosas manifiestan la verdad de la sociedad; el hombre está dividido entre un más allá y un más acá porque la sociedad misma está dividida. *En tercer lugar*, la religión es la *protesta* de los oprimidos contra su situación. Acudiendo a los consuelos religiosos los hombres, aún sin saberlo, están protestando contra este mundo por ser un mundo incapaz de hacer feliz al hombre.

Considerar la religión como expresión de una alienación social va a llevar a Marx mucho más lejos de lo había llegado Feuerbach: ya no basta con criticar a la religión ni con que el hombre tome conciencia de que está alienado y supere su alienación con un mero cambio de conciencia. Los problemas no están en la conciencia del hombre solamente, sino que tienen su raíz en las estructuras sociales. Por tanto, Marx pondrá su interés, no en la religión, sino en esas estructuras económicas, sociales y políticas que impiden la realización plena del hombre. Ya no se trata, por lo tanto, de luchar de un modo parcial contra la conciencia falsa del hombre, haciendo propaganda antirreligiosa. Se trata de luchar contra las estructuras que hacen necesaria la religión. Si es una compensación del hombre oprimido, bastará con liberar al hombre de sus cadenas socio-económicas para que la religión deje de ser necesaria. Cuando la sociedad se libere, la religión desaparecerá porque ya no será necesaria ninguna compensación. El problema, dirá Marx, no está en quitar las flores (la religión) de las cadenas, sino en romper las cadenas que hacen necesarias las flores. (Véase 4.5.)

Con esto, hemos considerado las dos tesis *sociológicas* más clásicas sobre la religión: la religión como factor de integración social y la religión como factor de compensación. La segunda tesis, en realidad, no es incompatible con la primera: Marx mismo no solamente considera a la religión como compensación, sino también como expresión "espiritual" de la esencia de una sociedad dividida. Para Marx la religión puede considerarse, en cierto modo, como factor de integración en las sociedades escindidas en clases. Ahora bien, se trata de una integración falsa, que lo único que hace es ocultar la división real de los hombres. Cuando esta división entre explotadores y explotados sea superada, la religión ya no será necesaria. Contra lo que pretende Durkheim (la religión como algo necesario en toda sociedad) para Marx la religión es un fenómeno exclusivo de las sociedades divididas en clases. Una vez superada esta división, la verdadera integración de la sociedad se realizará *racionalmente*, sin necesidad de acudir a símbolos y ritos religiosos.

2.3. Fenomenología, sociología y filosofía de la religión

Hemos visto hasta aquí la necesidad de complementar el tratamiento fenomenológico de la religión con un tratamiento sociológico. En realidad, como decíamos, no son tratamientos incompatibles. Toda sociología de la religión no puede evitar hacer alguna referencia a las vivencias subjetivas de lo religioso. Según la tesis de la integración social, el individuo vive la religión como una afirmación de su vinculación al grupo social. Del mismo modo, según la tesis de la compensación, el individuo experimenta en la religión una compensación a sus sufrimientos sociales. Por todo ello, se puede decir que la sociología de la religión supone una *ampliación* y una *explicación* de los fenómenos religiosos. Estos son ahora vistos, no a la luz de la subjetividad que los experimenta, sino desde su función social. Es más, la sociología de la religión puede, en alguna medida, *explicar* la religión. Lo que antes eran hechos o vivencias que se daban en una subjetividad individual ahora son vistos desde sus raíces en la sociedad. La vivencia queda ahora aclarada: lo que antes era una experiencia y nada más que una experiencia es considerado ahora desde sus *causas:* sabemos que hay religión porque es necesario que la sociedad se integre; sabemos que hay religión porque es necesario compensar el sufrimiento de los hombres en una sociedad injusta. Ya no sabemos solamente que hay vivencias religiosas, sino que sabemos por qué las hay.

Ahora bien, con esto no se agota el problema de la religión. Es claro que la sociología nos muestra que la religión ha servido, en muchas sociedades, como un factor de integración. También es claro que en la religión muchos hombres han buscado una compensación del sufrimiento que la opresión y la miseria les causaban, buscando en otro mundo una solución y una liberación espiritual. El problema de la sociología de la religión está en averiguar si las funciones sociales de la religión se agotan ahí. ¿Son estas todas la funciones sociales de la religión. ¿Además de dar unidad a las sociedades y de compensar el sufrimiento, no puede desempeñar la religión otras funciones sociales? ¿No puede ponerse, por ejemplo, al servicio de la liberación real de los hombres ya en este mundo? Son problemas que la sociología de la religión tiene que seguir abordando en su estudio empírico y científico de las distintas sociedades y de las distintas religiones a lo largo de la historia. Puede suceder que las funciones sociales de la religión no se limiten ya a las que ésta tuvo en el siglo XIX. La sociología como ciencia sigue teniendo una tarea abierta en su estudio de las funciones sociales que la religión realiza.

a) Límites de la sociología de la religión. La tesis de la religión como factor de integración social parece válida para sociedades primitivas, en las que todos los individuos participan de unas mismas creencias. En ese caso, la religión da unidad y firmeza al grupo. Ahora bien, esta tesis se hace menos clara en las sociedades pluralistas modernas, donde los individuos participan de muy diversas religiones. En algunos casos, la pluralidad de religiones significa la división de la sociedad y la aparición de conflictos entre las mismas. Pero en otros casos la integración se mantiene. Por otra parte, en sociedades muy desintegradas socialmente puede seguirse manteniendo una unidad religiosa bastante fuerte, como sucede, por ejemplo, en sociedades fuertemente religiosas que están atravesadas por importantes conflictos sociales y políticos. Esto nos indica que la tesis de la integración, si bien puede servir para entender el papel social que con frecuencia ha jugado la religión en la historia humana, no agota todas las funciones que ella puede desempeñar socialmente.

Pero no basta con acudir a la tesis de la religión como factor de compensación social. Hay sociedades en las cuales, habiendo sido eliminada en la división en clases, se mantiene una fuerte religiosidad en la mayor parte de la población. La explotación y el sufrimiento pueden haber desaparecido en un grado muy considerable y, sin embargo, la religión parece seguir siendo algo necesario para muchos hombres. Sin alienación sociológica pervive la experiencia y la práctica religiosa y, en ocasiones, aumenta. Por otra parte, en muchas sociedades actuales se observa que la religión, lejos de alienar al hombre haciéndolo buscar compensaciones en el más allá, sirve, por el contrario, como una fuerza que impulsa a muchos hombres religiosos a ponerse al servicio de importantes transformaciones sociales. La religión es una protesta contra este mundo, pero no sólo una protesta espiritual y alienada que vuelve la espalda a la realidad, sino una protesta *efectiva*, que se compromete con el cambio de las condiciones vigentes. El compromiso de muchos creyentes en las tareas de liberación social desmiente a quienes afirman que la religión es sólo una compensacion ilusoria: puede que lo haya sido históricamente, pero no siempre lo es necesariamente.

b) Necesidad de una reflexión filosófica. Todo esto reclama la necesidad de más investigaciones sociológicas que amplíen el estudio científico de las funciones sociales que la religión puede desempeñar. Pero también reclama la necesidad de un estudio filosófico de la religión. Puede ser que la religión no se agote en cumplir una determinada función social, sino que, además de las funciones sociales que históricamente pueda desempeñar, su realidad última no sea puramente sociológica. La equivocación de algunos sociólogos de la religión suele consistir en que habiendo descubierto una determinada función que las religiones desempeñan en una determinada sociedad o en un conjunto de sociedades, piensen que la religión *es* esa función social. Es decir, se convierte una explicación *parcial* en una explicación *absoluta y última*. La sociología como ciencia, decíamos, puede dar cuenta de muchas vivencias religiosas individuales y, por eso, puede ser una explicación de las mismas. Pero puede suceder que esa explicación sea sólo parcial. La presencia de experiencias religiosas en condiciones sociales muy distintas es buena muestra de que la religión, además de su función social, puede tener una realidad más profunda.

Por supuesto, esto no invalida el análisis sociológico de la religión, pues es imposible una reflexión filosófica seria sin conocer cuáles son las funciones que desempeña la religión. Ahora bien, los análisis positivos del fenómeno religioso son insuficientes. Como di-

jimos en su momento, la filosofía no se contenta con estudiar diversos datos positivos (en este caso, hechos sociales) y relacionarlos entre sí, sino que también pretende *criticarlos*. Y esto es entrar ya al campo de la filosofía. Marx, por ejemplo, no se contentó con una mera descripción objetiva y sociológica del papel social que desempeña la religión en la sociedad capitalista, sino que también hizo su crítica. Esto supone ya una concepción filosófica sobre el hombre, sobre su destino auténtico, sobre los posibles obstáculos para su realización. Pero no sólo la crítica diferencia a la filosofía del mero análisis sociológico de las funciones sociales de la religión. A la filosofía, además, le interesa decidir sobre las tareas prácticas que se han de realizar respecto a la religión: si ésta debe ser protegida, negada, perseguida, apoyada o ignorada. Y para esto hacen falta reflexiones estrictamente filosóficas.

Y es que, para realizar una crítica y para tomar una posición práctica ante la religión, la filosofía necesita saber *radicalmente* en qué consiste últimamente la realidad del fenómeno religioso. La religión, cumpla las funciones sociales que cumpla, no es solamente un fenómeno social. Lo religioso, como bien muestra la historia, sobrevive a sus funciones sociales, está más allá de las mismas. La religión no solamente puede desempeñar una función integradora o una función compensadora, sino que puede expresar también una realidad humana más profunda. El hecho de que los hombres (al menos el *homo sapiens*) sean religiosos desde su aparición sobre el planeta (y no desde que hay sociedades clasistas, como a veces se pretende) nos debe llevar a preguntarnos si la religión, además de expresar y servir a las estructuras y problemas de una determinada sociedad o de un determinado tipo de sociedades, no puede reflejar también algo más radical del hombre. Si la filosofía hace preguntas radicales y últimas, ha de cuestionarse si realmente lo último de la religión es su función social o si, además, el fenómeno religioso entraña aspectos más profundos. Preguntarse por ellos es hacerse la pregunta filosófica por la realidad de la religión.

3. La realidad de la religión

Para alcanzar una caracterización cabal de lo que sea últimamente la religión, debemos comenzar por un renovado análisis del hecho religioso: la religión es un hecho que recorre toda la historia humana desde sus orígenes más remotos. Ahora bien, se podría pensar que este primer análisis de la religión como un hecho ya está realizado por la fenomenología. Sin embargo, como hemos visto, el análisis que tradicionalmente han realizado los fenomenólogos de la religión adolecía de un grave defecto: era un análisis muy parcialmente centrado en las vivencias subjetivas del individuo religioso. No se analizaba la religión como un hecho humano, sino más bien como un hecho de conciencia, como una experiencia subjetiva. Ya hemos visto en otros capítulos, que la subjetividad no es el punto de partida de la filosofía, sino la interacción del hombre con el mundo. La religión no es una mera experiencia subjetiva, sino una dimensión de la actividad práctica de la humanidad en su historia. Es en la interacción dialéctica del hombre con el mundo donde se plantea el problema religioso. Por ello, el verdadero punto de partida de una filosofía no es propiamente una fenomenología de la subjetividad, sino un análisis de la acción humana. Si se quiere seguir hablando de fenomenología, en el sentido de que no se quieren dar propiamente explicaciones, sino meras descripciones de los hechos religiosos habrá que decir que se trata de una fenomenología de la praxis.

No se pretende, por tanto, comenzar la filosofía de la religión mediante un razonamiento especulativo; el punto de arranque de toda reflexión filosófica sobre la religión es el hecho religioso. Se trata de un hecho que, siendo humano, no es puramente subjetivo, sino que atañe a la praxis que interrelaciona al hombre con el mundo en sus dimensiones individuales, sociales e históricas.

3.1. La religación del hombre a la realidad

a) Apertura de la praxis humana. Como hemos venido viendo hasta aquí, la praxis humana es constitutivamente abierta. La inteligencia humana no solamente aprehende estímulos-de-respuesta, sino que aprehende los estímulos como reales. Por eso, la acción humana no está unívocamente determinada por un sistema instintual, sino que está abierta a determinarse frente a toda realidad. El hombre no es un mero ser natural sino que por su apertura es capaz de determinar la realidad con la cual hace su vida, humanizando de este modo el mundo que lo rodea. No solamente el mundo natural, sino también el mundo social construido por los hombres en su historia es susceptible de transformación por la acción humana. La misma realidad del hombre no está dada de una vez por todas por la naturaleza como puede estarlo la realidad de cualquier especie animal. La esencia humana no es una esencia cerrada o algo que se puede determinar de un modo definitivo, como pensaba Feuerbach. La esencia del hombre es una esencia abierta, porque él mismo la ha de configurar por su praxis.

En virtud de la apertura de la inteligencia, el hombre no se encuentra con un sistema organizado de respuestas, sino con posibilidades que la realidad le ofrece. La praxis humana no está mecánicamente determinada por una supuesta "naturaleza humana," sino que está abierta a las opciones que el hombre decida en cada caso. El hombre no hace su vida entre estímulos, sino entre distintas posibilidades reales de acción. Y el hombre ha de determinar en cada caso la posibilidad que se va a apropiar, esto es, el sentido que va a tomar su praxis. Y esta opción es de una importancia capital, porque en ella se autoconfigura la realidad humana. Cada hombre y cada sociedad llega a ser lo que es en virtud de las posibilidades que se ha apropiado. La opción por una determinada acción va configurando la misma realidad de los hombres. La opción por una posibilidad no es por ello un hecho aislado e irrelevante, sino que en cada opción el hombre determina la figura que va a adoptar frente a toda la realidad a la cual está abierto. El hombre, por la apertura de su inteligencia, determina en el todo de lo real aquello que va a ser, y esto lo hace cada vez que se apropia de una posibilidad ofrecida por las cosas reales y por los demás hombres. La praxis humana en cuanto apropiación de posibilidades es la que realiza de un modo u otro aquello que cada uno va a ser definitivamente.

Sería un error considerar estas posibilidades y esta praxis de un modo meramente individual. No cabe duda de que la actividad concierne a los hombres reales y concretos, y no a ninguna realidad distinta de ellos como pudiera ser "el Espíritu," "la Historia," etc. Ahora bien, la actividad de estos hombres reales no es meramente individual; es decir, no obedece solamente a los criterios, aspiraciones y deseos de un individuo aislado de la sociedad. En realidad, como ya hemos visto, la praxis humana está configurada socialmente. Desde el nacimiento, la actividad sentiente del niño es organizada por un grupo humano concreto. De ahí que sea en este grupo humano donde se van a encontrar unas determinadas posibilidades y no otras. Las posibilidades del hombre están socialmente de-

terminadas. No toda sociedad ni todo momento histórico ofrece las mismas posibilidades. La sociedad tiene en cada momento una capacidad determinada de dominar la naturaleza, y esto ya encauza de un modo muy concreto las posibilidades de cada hombre. La sociedad, además, favorece determinadas acciones pero impide otras, poniendo límites incluso insuperables a las mismas. No toda actividad es posible en cualquier sociedad. Por esto, cuando se habla de posibilidades no se ha de pensar abstractamente en todo un conjunto ilimitado de actos posibles para una subjetividad todopoderosa, sino en las opciones que la historia va haciendo real entre las opciones viables en cada momento.

Conviene caer en la cuenta de que las posibilidades, además de estar configuradas socialmente, no solamente conciernen a los individuos, sino a la sociedad entera. A la sociedad humana se le ofrecen, en cada momento de su historia, distintas posibilidades cuya apropiación determina el curso de su desarrollo. El comerme o no una toronja, por ejemplo, es una posibilidad socialmente configurada (depende del acceso y de la distribución de esa fruta) que no tiene mucha importancia para las opciones que la sociedad globalmente va a tomar. Pero un determinado sistema económico, o una determinada decisión política, pueden ser opciones que determinan de un modo radical el futuro de una sociedad: no conciernen ya únicamente a la vida individual, no son solamente posibilidades de realización personal, sino que comprometen de un modo directo la forma que va a tomar una sociedad. Evidentemente, las posibilidades que se ofrecen a la sociedad no se las apropia un sujeto fantasmagórico llamado "sociedad" o un "espíritu objetivo;" se las apropian los hombres reales y concretos. Pero se las apropian, no como meros individuos, sino como seres sociales. Pero, además, el hombre puede no actuar solamente respecto a su vida individual, sino que puede referirse con su actividad al destino de toda la sociedad. Hay actividades que conciernen a toda la sociedad, pues en ellas se decide la forma concreta en que determinada sociedad se va a estructurar en el futuro. Así, por ejemplo, la actividad política tiene que ver de un modo muy directo con las posibilidades de organización social que se ofrecen en cada momento de la historia a un determinado pueblo.

En definitiva, si como hemos visto el hombre no es un individuo abstracto, sino una realidad determinada socialmente a realizarse en la historia, las posibilidades de las que estamos aquí tratando, por más que tengan siempre una dimensión irreductible individual, son también posibilidades sociales e históricas que, en mayor medida, conciernen no solamente al futuro de los individuos aisladamente considerados, sino a la realización de la sociedad humana en un sentido o en otro. Con esto debe quedar claro que las posibilidades no son el fruto de una consideración individual y subjetiva del hombre: las posibilidades reales que el hombre tiene no se deducen abstractamente de las potencias que la naturaleza humana puede tener en general, sino de un ser humano que sólo se autoconstituye en un medio natural y en un medio social concreto. Pero tampoco se pueden deducir las posibilidades de un supuesto mundo objetivo, separado del hombre, como si la naturaleza externa fuese la que decidiera, de una vez por todas, cuáles son las posibilidades del género humano. Frente a toda consideración parcial, ya sea subjetivista o naturalista, hay que subrayar que las posibilidades son el fruto de la interacción del hombre con el mundo que lo rodea. Para estudiar cuáles son las posibilidades reales que al hombre se le ofrecen en la historia no basta con considerar su medio natural, sino también las posibilidades que social e históricamente el hombre ha ido construyendo. Las posibilidades, en definitiva, son una construcción de la praxis del hombre en su transformación del mundo real.

c) El poder de la realidad. Las posibilidades, aún siendo una construcción que resulta de la interacción del hombre con el mundo que lo rodea, son algo que, en definitiva, se funda en la realidad. Por su apertura a la realidad los hombres tienen posibilidades, y por esa apertura es también que estas posibilidades se transmiten históricamente: las posibilidades apropiadas por una generación son fuente de las posibilidades que va a tener el futuro. Sin realidad, el hombre sería una especie sin posibilidades, determinado de un modo unívoco e irreversible por su sistema de estímulos y respuestas.

Ciertamente, las cosas y los demás hombres, así como las instituciones sociales son para el hombre fuente de posibilidades. Pero lo son en cuanto que esas cosas, hombres o instituciones, son siempre aprehendidas como reales. Si fuesen meros estímulos determinarían automáticamente una determinada respuesta, pero nunca proporcionarían posibilidades. Solamente porque las acciones del hombre trascurren entre realidades es por lo que podemos hablar de posibilidades humanas y de su transmisión en la historia. Por eso, aunque las posibilidades humanas son históricamente construidas, su fuente *última* es la realidad. En el fondo, toda acción humana como opción por una posibilidad es una toma de postura ante la realidad, no sólo natural, sino también humana y social. Por estar abierto a la realidad el hombre opta por una determinada acción frente a las cosas naturales, frente a otros hombres y también frente a la sociedad en su conjunto. La realidad es el fundamento último de toda posibilidad. *Es lo posibilitante.*

Por ser el fundamento último de toda posibilidad, la realidad, además de su carácter de última y de posibilitante, tiene también el carácter de *impelente*. La realidad es lo que impele a los hombres a tomar opciones en un sentido o en otro. Los hombres no solamente optan ante unas cosas determinadas, o ante otros hombres, sino que, en el fondo, optan impelidos por la realidad. Si el hombre solamente tuviese que vérselas con estímulos, sólo habría respuestas más o menos automáticas predeterminadas por sus instintos. Pero el hombre aprehende los estímulos como realidades. Las cosas ya no son un mero estímulo, son realidades. Y esto significa que ante el hombre se abre, en toda situación, un número concreto de posibilidades. Y estas posibilidades no son el mero objeto de una contemplación desinteresada. El hombre, ante las posibilidades, tiene necesariamente que optar, está impelido a hacerlo. El no optar es en realidad una opción, una posibilidad entre otras.

El hombre, por estar abierto a la realidad está en cierto modo empujado por ella a realizar su vida de una forma u otra. Y esto no sucede solamente con los individuos, con la vida personal de cada quien. Los hombres, en cuanto integrando comunidades sociales, tienen también que tomar opciones que conciernen, no a su vida privada, sino al destino de los grupos y de los pueblos. Y su opción no es solamente opción ante una cosa. Ante las cosas también reaccionan los animales, pero de un modo meramente estimúlico. Es opción ante un cosa *real*. Por aprehender las cosas como reales los hombres están individual y socialmente impelidos a adoptar una determinada posibilidad.

Y en las posibilidades, como hemos dicho, no se juega una mera elección accidental. Las posibilidades adoptadas pasan a formar parte de la realidad misma del hombre. El hombre, lejos de estar hecho de una vez por todas, se hace a sí mismo en sus opciones. Del mismo modo, la sociedad entera se autoconfigura en las posibilidades que un grupo social o un pueblo se ha ido apropiando. La realidad misma de los hombres y de las sociedades se hace a partir de las posibilidades que la realidad funda. Por eso, en cierto sentido, se

puede decir que el hombre, individual y socialmente, está sometido al *poder de lo real*. Está, por decirlo así, "en mano de la realidad." Evidentemente, el hombre hace su vida mediante sus opciones y en este sentido es responsable hasta cierto punto de lo que va a llegar a ser.

Sin embargo, la praxis humana, como venimos diciendo, está últimamente fundada, no en las decisiones subjetivas del hombre, sino en la realidad. Sólo en virtud de su apertura a lo real hay una praxis auténticamente humana. Y esto significa que últimamente hay un dominio, un poder de la realidad sobre el hombre. No es que el hombre no tenga ninguna libertad. Tiene, como vimos, una libertad concreta porque tiene unas posibilidades concretas. Pero esta libertad concreta, estas posibilidades, se fundan últimamente en la realidad. La realidad, en cierto modo, se apodera del hombre en la medida en que el hombre tiene que optar. En toda opción libre late siempre el dominio de la realidad sobre los hombres, tanto individual como socialmente considerados.

c) La religación a la realidad. Se trata, evidentemente, de un poder muy peculiar. El hombre, por estar bajo el dominio de la realidad, no está obligado a hacer esto o lo otro. La realidad no es la causa de mis acciones ni me impone un determinado comportamiento. Lo único que la realidad me impone es la necesidad de optar libremente entre unas posibilidades. Tener más o menos posibilidades depende de cada situación concreta, de los medios técnicos de que disponga, del grado de tolerancia que haya en una cierta sociedad, etc. Pero, con más o menos libertad concreta, toda opción humana se funda siempre en la apertura de sus acciones a la realidad. La praxis humana, abierta a la realidad, es por eso libre. Pero, por el mismo motivo que es libre, está sujeta a la realidad. Por estar fundado en la realidad, el hombre tiene que elegir entre varias acciones posibles. Y la realidad es por ello el fundamento de toda posibilidad. En este sentido, el hombre está *atado* a la realidad, está *ligado* a ella. En esta ligadura el hombre no deja de ser libre, sino que sólo lo es por estar ligado a lo real. El poder de lo real es un poder que nos impele a ser libres. Pues bien, a esta *ligazón* del hombre a la realidad es a lo que se denomina *re-ligación*. Estamos religados a la realidad pues ésta, como última, posibilitante e impelente es el fundamento último de toda praxis humana, tanto individual como social e histórica.

Esta *religación* del hombre a la realidad es el punto de partida de toda filosofía de la religión. La filosofía de la religión no parte ni de una consideración cosmológica de la naturaleza ni de un análisis subjetivo de las vivencias religiosas, sino del poder de la realidad sobre el hombre, de la religación. Esta religación es un *hecho*, algo que nos encontramos en la mera descripción de la relación del hombre con la realidad. Si analizamos cómo el hombre hace su vida tanto individual como socialmente, nos encontramos con que su libertad concreta está últimamente fundada en la realidad. La religación como hecho enuncia justamente este carácter primario de toda relación del ser humano con el mundo real: el hombre es un ser religado, individual y socialmente. Y la religación es algo propio de todo hombre, esté o no alienado: hay religación en toda realidad humana, pues el hombre está siempre ligado a la realidad, viva en una sociedad justa o injusta, con clases o sin ellas. La religación es un hecho primario, y no un mero fenómeno social. Si el hombre es un animal de realidades, esto quiere decir que siempre está necesariamente sometido al dominio de lo real: está *religado*.

El que el hombre sea un ser *religado* no quiere decir que sea necesariamente un ser *religioso*. Mientras que la religación es un hecho humano universal, la religión es un hecho

histórico. Ciertamente, la religión es una de las expresiones más antiguas de la religación. Cuando el animal humano comienza a aprehender las cosas como realidades, queda religado a lo real. Es natural que pronto esta religación se expresase en fórmulas religiosas: son las diferentes religiones que encontramos en la historia humana. Todas ellas expresan, mejor o peor, el hecho de que el hombre está religado a la realidad. Pero esta expresión religiosa de la religación no tiene por qué ser la única. El hombre puede expresar en el amor, en el arte, en el pensamiento, su religación al poder de lo real. La religión es ciertamente una forma de experimentar la religación a la realiidad, pero no la única. Para el hombre moderno es difícil con frecuencia aceptar como verdaderas muchas afirmaciones de las religiones históricas que conocemos, y por esto es frecuente su rechazo de las mismas. Sin embargo, esto no quiere decir que siendo increyente, no esté religado a la realidad y que esa religación no la haya de expresar de algún modo, aunque sea de un modo no religioso estrictamente hablando. Pero justamente esta diferencia de posiciones, tanto teóricas como prácticas, de los hombres ante la religión nos muestra la necesidad de preguntarnos por la verdad de las distintas religiones. El hombre religioso pretende tener una verdad última sobre el mundo y sobre la vida humana. Pero, desde un punto de vista filosófico, habrá que analizar qué tipo de verdad es esa y en qué sentido está justificada. En otros términos, se trata de saber cuál es la realidad profunda y última de la religación. (Véase 4.8.)

3.2. La realidad profunda de la religación

a) Planteamiento del problema. El punto de partida de esta pregunta es necesariamente la religación. El hombre, religado a la realidad se pregunta si esta religación se funda realmente en una realidad Suprema, en un Dios, tal como sostienen las religiones. Se trata de una pregunta que compete, evidentemente, a la actividad racional del hombre. Cuando hablamos de las distintas formas como podía modularse la inteligencia humana hablamos de *lógos* y *razón*. El lógos, propiamente, consiste en un análisis de hechos inmediatos mediante el uso de nuestros conceptos. Es lo que hemos hecho en el apartado anterior: analizar un hecho mediante el concepto de *religación*. Pero ahora la cuestión ya no compete al lógos, sino a la razón. Además de analizar hechos, el hombre, se puede preguntar por el fundamento último de los mismos. Dado, por ejemplo, el *hecho* de la luz, uno se puede preguntar si el fundamento último consiste en ondas o en fotones. Para ello echa mano de una *teoría* física. Partiendo del *hecho* de la injusticia y de la miseria la razón humana trata de averiguar su fundamento mediante, por ejemplo, una *teoría* como la de la plusvalía. Pues bien, partiendo de un hecho como es la religión, la cuestión que se presenta a la razón es la de averiguar cuál es el fundamento último de la misma. Dicho en otros términos, averiguar si hay realmente un Dios como pretenden las religiones, o si, por el contrario, la religación no tiene ningún fundamento en la realidad profunda: es un hecho, pero nada más. Su fundamento no sería más que el especial modo humano de enfrentarse a las cosas como realidades, y, por lo tanto, las religiones históricas no serían más que modos de expresar algo propio del hombre, pero sin ninguna verdad más profunda.

El hombre, en la religación, se experimenta a sí mismo como una realidad *relativamente absoluta*. Realidad absoluta porque, por la apertura de la praxis humana a la realidad, el hombre experimenta que ha de realizar lo que quiere ser de un modo, hasta cierto

punto, libre. El hombre se siente "suelto" ante toda la realidad, pues ésta no determina qué es lo que el hombre va a ser: mientras que los estímulos imponen siempre una dirección única a la vida del animal, el hombre, en cuanto absoluto, tiene que determinar él mismo la ruta que va a recorrer para su realización, tanto individual como social. Pero este carácter absoluto no es total, sino relativo. El hombre se siente absoluto ante la realidad, pero experimenta también que su carácter de absoluto le viene de la realidad misma. Sólo por su apertura a lo real tiene el hombre una libertad concreta. Toda realización suya, toda libertad de opción, está finalmente posibilitada por la realidad. El hombre está apoderado por la realidad en toda realización. Y esto significa que el hombre no es, propiamente, por sí mismo absoluto. Este carácter de relativamente absoluto lo impulsa a buscar una realidad que sea absolutamente absoluta, que sea en cierto modo el fundamento de toda realización humana, tanto individual como social e histórica. En otros términos, se trata de hallar el fundamento último de la religación, que es lo que llamamos Dios.

Es importante subrayar que por "Dios" no entendemos aquí al Dios de una religión en particular, como puede ser la cristiana, la judía, la musulmana, etc. Tampoco nos referimos necesariamente al Dios del monoteísmo. Por Dios entendemos simplemente la realidad *absolutamente absoluta*, independiente de cómo la conciba cada religión. Y es que aquí no nos referimos a las religiones históricamente aparecidas, sino al fundamento último de toda religión: la religación humana a la realidad. En realidad, todas las religiones se refieren, de un modo u otro, al fundamento último de lo real, a una realidad absolutamente absoluta que es el fundamento de toda vida humana. Que esto lo hagan mediante la representación de un único Dios personal o mediante una pluralidad de dioses no es de momento lo que nos interesa. Lo importante es que, sea la forma que sea la que se asuma históricamente para referirse a ese fundamento, hay un problema planteado en toda religación: el determinar la realidad profunda de una realidad absolutamente absoluta. Es a la que aquí llamamos Dios.

b) Carácter teórico y práctico del problema. Es menester caer en la cuenta de que este problema que podemos llamar *problema de Dios* no es un problema meramente teórico. La razón que se pregunta por el fundamento último del poder de lo real no es una razón meramente contemplativa, dedicada a solventar una simple cuestión intelectual como quien resuelve un problema de matemáticas. Como hemos visto, el punto de partida del problema, la religación, aunque es un hecho, no es un hecho de laboratorio. La religación no puede estudiarse como se estudia la realidad última de la luz, pues ella compete a la vida humana en su totalidad. La religación, aunque es un hecho, es un hecho que sólo se da en la vida práctica del hombre. Por eso, el problema que plantea la religación no se puede resolver más que en esa vida práctica.

La religación lanza al hombre a buscar el fundamento último de la realidad absolutamente absoluta. Pero este lanzamiento no es un mero reto intelectual como puede ser un problema de ajedrez. Lanzarse a buscar el fundamento último de la realidad a partir de la religación significa lanzarse a realizar la propia vida, a experimentar radicalmente la realidad que fundamenta toda realización, indagando en ella su fundamento último. La búsqueda de Dios es, ante todo, la realización de la propia vida desde el posible fundamento de lo real. Tanto para los individuos como para los pueblos, buscar a Dios significa experimentar profundamente la propia realización, realizarse biográfica o históricamente. La búsqueda de Dios es ante todo un buceo en la realidad; y esto solamente se realiza de

un modo práctico e histórico. Solamente en la realización de la propia vida se puede alcanzar a Dios: un mero razonamiento no demostraría ninguna realidad profunda, sino una pura idea.

Esto no quiere decir que no sea necesario un momento intelectual en la búsqueda de Dios. Solamente puede encontrar algo el que, al menos, tiene una leve *idea* de lo que busca. Por eso la razón tiene que realizar una justificación *racional,* tiene que elaborar una hipótesis sobre lo que "podría ser" eso que se busca. En realidad, la idea misma de lo se busca al preguntarse por el fundamento último de la realidad va a marcar distintas rutas. Si el fundamento último de lo real se va a buscar desde una idea atea del mismo la ruta emprendida por la razón será muy distinta de cuando se busca desde una idea teísta o politeísta del mismo. La razón, en orden a solventar el problema de Dios puede emprender rutas muy diversas y, por lo tanto, es natural que los resultados a los que llegue no sean siempre los mismos. Es más, rutas tan diversas no son meramente teóricas: son siempre *teóricas y prácticas* al mismo tiempo. Pues en ellas no se resuelven problemas que no tengan nada que ver con la vida individual o colectiva. El problema que la religación plantea es justamente el problema de la realización práctica de los hombres. Y esta realización puede ser muy distinta si se considera que últimamente está fundada en una realidad absolutamente absoluta o no.

Evidentemente, puede haber planteamientos meramente especulativos del problema de Dios, en los cuales el pensador que trata sobre el tema no se compromete explícitamente en la búsqueda de una realidad fundamento de la vida individual o social. Algunos de los enfoques que vimos en la primera parte de este capítulo pueden ser perfectamente un ejemplo de este modo especulativo de tratar el problema de Dios. Se puede decir, con Zubiri, que estos pensadores son exponentes de una mera *voluntad de ideas* y no de una auténtica *voluntad de fundamentalidad.* La primera actitud, en lo que al problema de Dios respecta, no lleva más que a la demostración conceptual de un concepto. Pero no a la realidad-fundamento que buscamos. Solamente si hay una verdadera *voluntad de fundamentalidad* el hombre no se perderá en mera relaciones de ideas, sino que comprometerá su propia vida en la búsqueda del fundamento de la religación. El problema de la religación es un problema de la propia vida personal o social y esto significa que toda búsqueda ha de ser una búsqueda no meramente teórica sino práctica. Es en la experiencia de lo que se puede llegar a ser, tanto individual como históricamente, como se puede alcanzar el fundamento de la propia realidad.

c) La experiencia de Dios. Y es que el problema de Dios, aunque necesite siempre de algún tipo de teorización, pues nadie va a la realidad sin sus propias ideas sobre el fundamento ni nadie realiza su vida sin algún tipo de justificación de lo que sea últimamente la realidad, es un problema que aboca necesariamente a una *experiencia* de la realidad. La propia vida humana es una experiencia de lo real. El hombre, apropiándose de las posibilidades que las diversas situaciones le ofrecen, lleva a cabo una experiencia profunda de lo que la realidad es y lo que el mismo puede llegar a ser. En la medida en que los hombres se dirigen a la realidad profunda con una idea de lo que ésta puede ser, su experiencia de la realidad puede ser una experiencia fundamento último de la misma.

Pero no es que el hombre "tenga" una experiencia de Dios, de la realidad-fundamento. El hombre no *tiene,* sino que *es* una experiencia de la realidad absolutamente absoluta. Pues la experiencia no es una *vivencia* religiosa aislada, ni es un *sentimiento* ocasional. La

experiencia de la realidad profunda que fundamenta al poder de lo real es la experiencia de la propia vida humana, no sólo individual, sino también social e histórica. De ahí el error de todos los planteamientos de la experiencia religiosa que pretenden encerrar a esta última en la subjetividad de unas vivencias. La experiencia de la realidad profunda no es otra cosa que la experiencia del cumplimiento en la propia vida de una determinada idea de lo que ese fundamento "podría ser." Por eso, la experiencia de Dios no es un acontecimiento que rompe la vida del hombre o de un pueblo y lo sitúa en una dimensión nueva y desconocida. La experiencia de Dios, aunque tenga alguna concreción vivencial, no es otra cosa que la experiencia de la propia vida o de la vida de un pueblo a la luz de su fundamento último.

De ahí que la experiencia de Dios no sea una experiencia subjetiva o individual que alguien "tiene" en un determinado momento de su vida, sino una experiencia que abarca la vida entera no sólo del individuo, sino también de los pueblos. La experiencia de Dios es una experiencia histórica. El pueblo de Israel, por ejemplo, no experimentó a Dios en los razonamientos y demostraciones más o menos brillantes de algún sabio. Tampoco experimentó a Dios principalmente en la vivencia subjetiva de algún iluminado. La experiencia de Dios fue la experiencia entera de un pueblo en su historia. Es la historia misma de un pueblo, vista desde su fundamento en Dios (Yahvé), la que constituye la experiencia israelita de Dios. Las experiencias subjetivas que pudiera tener éste o aquel hombre no eran para los israelitas lo más relevante de su experiencia. Al contrario, lo central de su experiencia estaba más bien en la presencia de Dios fundamentando la praxis histórica de su pueblo: Dios acompaña al pueblo en su historia y lo libra de sus enemigos. Es la vida misma del pueblo la que se convierte en experiencia de Dios, y no las consideraciones individuales y abstractas sobre la divinidad.

La experiencia religiosa es, por tanto, una experiencia social e histórica, y no un compendio de vivencias individuales. Por ello, la filosofía de la religión no ha de centrarse en la descripción de experiencias subjetivas ni ha de ser tampoco una mera especulación vacía, sino que ha de tomar como objeto el análisis de las condiciones reales en las que se da toda experiencia de la realidad absoluta. Y si esta experiencia es una experiencia histórica, la historia de las religiones cobra una importancia filosófica capital. La religación, lejos de ser un problema individual, es una estructura que recorre la historia entera de la humanidad. La humanidad, en su historia, ha hecho una experiencia de Dios: la historia de las religiones es la plasmación histórica de esta experiencia. Por eso, antes de dirigirse a las religiones con el prejuicio de que, si no son la propia, son falsas, es manester ver en ellas la realización de una experiencia. La experiencia humana no es un acontecimiento aislado, que se da en un momento de su vida, sino que es la experiencia de toda una biografía o de la historia entera de un pueblo. Los pueblos, al realizar su experiencia religiosa, le presentan a la filosofía el problema de descifrar la verdad última que en esas experiencias subyace.

Pero para preguntarse por la verdad de la religión es menester tener en cuenta el uso de la inteligencia que, en el fondo, subyace a la experiencia religiosa. Esta experiencia es algo radicalmente distinto de cualquier tipo de sentimentalismo estético. La experiencia de Dios es una experiencia en la que está profundamente envuelta la inteligencia en todas sus formas. Es más, se trata de una experiencia que podemos considerar perfectamente *racional*, aunque no por ello menos práctica. La razón, como vimos, es una forma de in-

teligencia sentiente dirigida a indagar la estructura profunda de la realidad. Parte de un sistema de referencia, que en este caso es la religación como hecho fundamental desde el que se va a esbozar una hipótesis explicativa. Esta hipótesis puede ser una determinada idea de Dios (monoteísta o politeísta), puede ser también una hipótesis atea o también agnóstica. Por último, la razón experimenta sus hipótesis en la realidad, comprobando su adecuación con la misma. En este caso, la experiencia consiste en la comprobación histórica (personal y social) de la hipótesis esbozada. Por esto, la experiencia de Dios tiene una estructura racional; aunque no hay que identificar racionalidad con el uso lógico-especulativo de la misma. La experiencia de Dios no es un teorema de física o de matemáticas y, por ello, la seguridad en su verdad es siempre más problemática. Pero es que, en realidad, además de la racionalidad científica hay otros usos de la razón, como pueden ser el artístico o el metafórico. Una obra de arte o una creación literaria son también experiencia racional de la realidad profunda, aunque no se puedan reducir a experimentos científicos.

d) La verdad de la religión. Esto no lleva directamente al problema de la *verdad* de la religión. En el fondo, ¿qué verdad tienen la religión? Por mucho que sea una experiencia histórica de la humanidad, puede que sea una experiencia falsa o ilusoria. Por mucho que en la experiencia religiosa haya un uso racional de la inteligencia, puede que este uso, no nos conduzca necesariamente a Dios, sino al ateísmo. Puede ser que quienes sostienen que hay una realidad profunda, absolutamente absoluta, llamada Dios, estén equivocados. Puede que la historia de las religiones no sea más que la historia de un mal uso de la inteligencia humana a la hora de preguntarse por el fundamento último de lo real. La filosofía tiene necesariamente que hacerse estas preguntas, pero su respuesta no es fácil. Y no es fácil porque no se trata de verdades que puedan ser comprobadas en un experimento científico. La religión no habla de verdades científicas, como algunos ingenuamente piensan, sino de verdades históricas. La experiencia religiosa muestra de un modo privilegiado el carácter histórico de toda verdad. También las verdades científicas son históricas: son logros alcanzados en un determinado momento de la historia y suceptibles de ser históricamente superadas. Pero la experiencia religiosa subraya aún más este carácter. En realidad, la razón está en que se puede hablar científicamente de los astros o de los microbios sin tener en cuenta muy directamente la vida histórica de los hombres. Este es el gran descubrimiento de Hegel y Marx, que es, *en este sentido*, indiscutible.

Por eso, la verdad de la religión es una verdad histórica. No se puede tratar de indagar la verdad de las religiones cuestionando esta o aquella tesis teológica sobre la creación, los ángeles o el infierno. La verdad de las religiones es una verdad que está más allá de unas determinadas tesis o unas determinadas afirmaciones sobre la realidad. Las religiones, decíamos, son la plasmación histórica de la religación. Y su verdad consiste ni más ni menos que en la plasmación de esta experiencia: en ella se revela la estructura última del hombre y del mundo de un modo progresivo e histórico. Por eso la respuesta que se puede dar a la pregunta por la verdad de la religación no puede ser ni meramente científica ni matemática. La religión, como toda verdad histórica, necesita de una *verificación* tambien histórica. Es la vida misma de los hombres y de los pueblos la que puede proporcionar una verificación de la experiencia religiosa que la humanidad ha acumulado en las religiones. La verdad religiosa, como toda verdad racional, pero quizás de un modo más explícito, es verificación. Y es una verificación que va *aconteciendo* en la *historia* de las religiones,

dando razón o quitándosela a las distintas hipótesis sobre las mismas.

Así, por ejemplo, en determinada época histórica se pensó que la religión era una alienación, algo así como una droga para adormecer las inquietudes de los explotados. Y esta idea no era ni mucho menos disparatada, pues ciertamente reflejaba de un modo lúcido uno de los papeles que, de hecho, han jugado las religiones (junto con otras ideologías no religiosas, por supuesto) en la historia de los hombres. Pero esta idea de la religión, aunque parcialmente cierta, no se ha verificado plenamente: la historia contemporánea de tantos hombres y mujeres creyentes comprometidos con los cambios sociales muestra que aquella verdad sobre la religión era parcial. La religión, aunque puede usarse para tranquilizar las inquietudes populares, puede ser también una fuerza de transformación y vida para los pobres. Pero esto, de ser verdad, es algo que sólo se puede demostrar desde la experiencia histórica de la humanidad, y mediante un pura teoría. La verdad de la religión es la verdad de la experiencia viva de la religación en la historia.

Si las verdades racionales son verificaciones históricas, es en la historia donde hemos de preguntarnos por la verdad de la religión. Incluso las verdades teóricas más abstractas, como pueden ser las de la matemática o las de la física, tienen un carácter histórico. Mucho más las verdades que, como las de la religión, atañen a la experiencia de la humanidad en su historia. Si el problema de Dios ha de plantearse a partir de la religación, y si esta religación es una dimensión de la praxis humana, es en ella donde podremos obtener una auténtica verificación. Eso nos conduce a la pregunta por la realidad actual de la religión. (Véase 4.8. y 4.9.)

4. Religión y liberación

4.1. ¿Crisis actual de la religión?

a) El proceso de secularización. Como hemos venido señalando hasta aquí, la experiencia de Dios, la experiencia religiosa, no es en modo alguno algo que pertenece a la conciencia individual de un modo exclusivo, sino que es también una experiencia social e histórica. Lo que nos hemos de preguntar es, en este momento, de qué modo se estructura hoy esa experiencia social e histórica, o, en otros términos, si se puede hoy seguir hablando de una experiencia socio-histórica de Dios. A los ojos de algunos pensadores, la religión ya no puede pretender ninguna relevancia socio-histórica, sino que su reino es cada vez más un reino sobre las conciencias individuales. Se pretende y se subraya que hoy en día la religión ya no tiene por qué regir en modo alguno la vida colectiva de los pueblos. Los hombres, se dice, han de ordenar su sociedad de un modo racional y democrático, y para esto no necesitan en modo alguno de la religión. Es más, la religión, se piensa, es un peligro, pues supone constantemente una tentación de intolerancia contra los que no la profesan. Para muchos, los hombres sólo llegarán a una vida social madura y equilibrada el día que se desprendan de las creencias religiosas. La sociedad, se dice, debe por ello *secularizarse* definitivamente. La religión es cuestion individual, privada. La vida pública es una vida *secular*, que se ha de ordenar según los principios de la razón y de la igualdad democrática. Se puede consentir que los hombres sean religiosos, siempre y cuando lo sean en su vida individual y no pretendan tampoco que la sociedad se organice de acuerdo a las normas que dicta una determinada religión.

Este tipo de razonamientos son los que, en general, han acompañado al proceso de secularización que han vivido las sociedades occidentales, sobre todo las sociedades capitalistas avanzadas. Este proceso de secularización consiste fundamentalmente en la pérdida de relevancia de las tradiciones religiosas en orden a la explicación y a la organización de la sociedad. Las explicaciones religiosas de los fenómenos naturales y sociales ceden paso a las explicaciones científico-técnicas. Incluso experiencias límite, como son la enfermedad, el sueño o la muerte ya no son explicadas y resueltas acudiendo a los poderes divinos o a los ritos religiosos: la ciencia puede ya explicar estos fenómenos y solucionarlos por sí misma, sin necesidad de acudir a la religión: el doctor sustituye progresivamente al sacerdote. Del mismo modo, la vida social ya no necesita de legitimaciones religiosas. Los gobernantes ya no necesitan probar el origen divino de su poder para ser considerados gobernantes justos. Las iglesias dejan su función de legitimadoras del orden político establecido, pues este orden político se legitima por sí mismo, acudiendo a ideologías no religiosas. La democracia, los derechos humanos, la justicia social, etc., pasan a ser las legitimaciones de todo orden político moderno. La sociedad ya no es legítima porque Dios lo diga o porque la Iglesia lo diga, sino simplemente por ser una sociedad democrática, justa, es decir, una sociedad que se ajusta a las nuevas ideologías de legitimación. La religión pierde su carácter legitimador de la vida social para cedérselo a ideologías no religiosas, seculares.

Todo este proceso está unido a una individualización progresiva de la vivencia religiosa. La experiencia de Dios pasa a ser interpretada cada vez más como una experiencia individual, que acontece en lo más íntimo de la conciencia, al margen de toda consideración socio-histórica. Los fenómenos religiosos de occidente corroboran esta individualización progresiva de la experiencia religiosa. El protestantismo supuso, frente al catolicismo, la insistencia en los aspectos individuales de lo religioso: no los cultos externos, sino la experiencia interior individual. En buena medida, la fenomenología de la religión, a la cual nos referimos en apartados anteriores, expresa cabalmente esta reducción de lo religioso a lo vivido en la intimidad de la conciencia individual. Correlativamente, los fenómenos, y expresiones religiosas que envuelven más directamente una dimensión colectiva son considerados como fenómenos no puramente religiosos, tradicionales, supersticiosos, vulgares, etc. Las procesiones, los cultos públicos, las expresiones colectivas de fe pasan a ser cada vez más sospechosos de no representar la esencia auténtica de lo religioso. Sólo es verdaderamente religioso, se piensa, lo que se experimenta en el interior de la conciencia. Lo demás, son ritos, cultos "externos," más cercanos al folklore que a la realidad verdadera de lo divino.

b) Secularización e individualismo. Sin duda, este proceso de secularidad de la sociedad y de consiguiente individualización de la vivencia religiosa no es ajeno al desarrollo moderno del capitalismo. El capitalista necesita, en primer lugar, de concepciones de la sociedad y del hombre que resaltan en algún modo las dimensiones individuales de éste en detrimento de las sociales. El hombre es, primeramente, un individuo, cuyos intereses y preocupaciones últimas son distintos de los demás, o incluso contrapuestos. Una religión que conciba de un modo exclusivamente individual el encuentro del hombre con Dios es la que mejor armoniza y legitima una sociedad concebida como un conjunto de individuos aislados, contrapuestos unos a otros por sus intereses económicos. Por el contrario, una religión que subraya las dimensiones sociales de su fe se hace molesta o incómoda a una

sociedad capitalista.

Del mismo modo, el capitalismo, necesita de una legitimación del orden político independiente de toda norma moral o religiosa. El orden político justo es simplemente el resultado de la suma de las voluntades individuales, es decir, la democracia formal moderna. Y este orden, político no tiene porqué estar sujeto a ninguna instancia moral que decida sobre su justicia o injusticia. Bastan los puros intereses económicos individuales, armonizados mediante el voto, para decidir lo que una sociedad debe considerar como justo o injusto. La religión carece de todo derecho de injerencia sobre ello, pues supone, en definitiva, un peligro para la realización de los intereses individuales que rigen a la sociedad capitalista. Una determinada ley es justa si así lo deciden los intereses individuales de los miembros de la sociedad (sobre todo, evidentemente, de aquellos miembros con más poder económico), pero ninguna religión tiene el derecho a decidir públicamente sobre lo justo o lo injusto: la religión se ha de limitar a regir la vida individual, no la vida social de los hombres.

Por esta coincidencia entre la ideología liberal-capitalista y la necesaria individualización de los criterios morales y las convicciones religiosas, no es extraño que la secularización sea un fenómeno propio del desarrollo del capitalismo moderno en las sociedades industriales avanzadas. Cuando a veces se habla de la "crisis actual de la religión" se olvida con relativa facilidad que esta crisis no es independiente de un determinado orden económico y social. Basta con pensar en los fenómenos religiosos del tercer mundo para caer en la cuenta de que la supuesta "crisis" es un fenómeno propio del capitalismo avanzado, y no universal.

Por el contrario, es conveniente caer en la cuenta de que, lejos de entrar en crisis, muchas tradiciones religiosas propias de países y culturas no capitalistas han experimentado en este siglo un auge notable. Así, por ejemplo, el avance actual de la religión musulmana, unido a los procesos de descolonización y de liberación nacional de muchos pueblos del tercer mundo, muestran cómo esa religión, lejos de sufrir un proceso de secularización, desempeña un papel cada vez más central en la vida social de muchos grupos humanos. Del mismo modo, la presencia de grupos cristianos en los procesos de liberación en América Latina es buena muestra, no sólo de la vitalidad de una determinada religión, sino también de que la relevancia social de la experiencia religiosa, lejos de haberse agotado, se hace presente hoy día en el interior de la religión cristiana con más fuerza y vigor del que tuvo antaño.

Naturalmente, la defensa que la civilización occidental y que la mentalidad liberal-capitalista adopta ante estos hechos es la de recurrir al fanatismo y a la ignorancia. En realidad, se dice, estos fenómenos sociales y religiosos no tienen mayor trascendencia. Son rémoras del pasado, residuos de superstición. Estos pueblos, que actualmente se mueven por motivaciones religiosas, dejarán de hacerlo en el futuro. En definitiva, todo pueblo civilizado habrá de llegar a la cultura liberal-burguesa que ahora disfrutan los países industrializados. La religión, por mucho que pretenda conservar su relevancia social e histórica, está, en el fondo condenada a sufrir el mismo proceso de secularización y de individualización que ha sufrido en los "países civilizados." Si aún no ha llegado a esto, ello se debe a su atraso cultural. En el fondo, como puede verse, se trata de la vieja tesis de la superioridad de la cultura occidental sobre la mentalidad "irracional" y fanática de los pueblos periféricos. Con frecuencia, como es natural, también las clases dominantes de

los pueblos del tercer mundo participan de la ideología liberal-burguesa y de su desprecio por toda realización social de la religión: la religiosidad popular es mera "superstición" o fanatismo, producto de la ignorancia. Las manifestaciones populares de religiosidad son vulgares y ridículas. Por ello, las clases dominantes recurren a formas religiosas individualistas que rechazan toda dimensión social de la fe; o simplemente considerándose "científicas" e incluso "avanzadas," prescinden de toda religión que pueda poner límites a sus intereses individuales.

c) Razón científica e ideología. Claro está, este tipo de apologías del individualismo occidental van unidas a una concepción muy particular de lo que es la razón humana. Según estas concepciones, racionalidad es sinónimo de cientificidad, es lo racional y lo científico. Esto equivale a decir que las civilizaciones más industrializadas, más avanzadas científicamente, son más racionales que las menos industrializadas. En otras palabras, que todas las creencias no científicas de los pueblos de la periferia no son más que creencias irracionales, destinadas a desaparecer. El avance de la ciencia y de la técnica sería el preludio de la extinción del fanatismo, de la superstición, de la religión en general o, al menos, de la religión como fenómeno social. La racionalidad occidental puede permitir la pervivencia de formas individuales o íntimas de religiosidad, pero nunca de la religión como un fenómeno social masivo. En el fondo, como vimos en páginas anteriores (Capítulo 2) esta idea de lo que es la razón humana es muy discutible.

En realidad, la razón consiste en una actividad intelectual que busca el fondo último de las cosas. Y esto es algo que, sin duda, la ciencia hace de forma eficiente y rigurosa. Pero no es la ciencia la única forma de racionalidad. La literatura, el mito, la metáfora, la religión, son también modos de indagar el fundamento último de lo real. No sólo una teoría social más o menos científica puede proporcionar conocimiento sobre, por ejemplo, la realidad humana, sino que también el mito o la literatura pueden ser formas perfectamente aptas para alcanzar verdades humanas de gran importancia. No sólo lo científico es lo racional. Del mismo modo, la religión puede aportar importantes verdades sobre el hombre y puede ser también una guía importante para la praxis humana individual y colectiva, por más que no sea una ciencia.

Contra lo que el individualismo occidental suele pretender, hay formas de racionalidad no científicas. Es más, conviene caer en la cuenta de que la ciencia y la técnica no dejan de ser una ideología más al servicio de la legitimación de determinadas sociedades humanas. La ciencia, lejos de ser una actividad "neutral," puramente objetiva libre de todo compromiso social, es en realidad un arma ideológica importante. Tanto es así, que las modernas sociedades industrializadas, para legitimar sus estructuras, en lugar de recurrir a los valores morales tradicionales heredados de la religión judeocristiana, suelen más bien recurrir a la efectividad científica y técnica. Una sociedad se legitima en la medida en que puede presentar a sus ciudadanos promesas y logros concretos que apunten hacia un incremento incesante de las capacidades de consumo y de comodidad individual. La efectividad científica y técnica, lejos de ser un logro puramente objetivo de la razón, es también una fuerte arma legitimadora de la cultura occidental, que de paso sirve también para rechazar a las culturas "inferiores." De este modo, una lucha política sostenida por motivos religiosos en el tercer mundo es para esta mentalidad puro "fanatismo," mientras que la destrucción de la naturaleza, la colonización y el aniquilamiento de pueblos y civilizaciones enteras no son más que "accidentes" históricos necesarios para el triunfo de la

racionalidad occidental.

Por ello, en conclusión, si se quiere hablar de crisis de la religión, es menester subrayar que se trata de una crisis circunscrita a determinado ámbito cultural y económico, en el cual resulta necesario reducir las dimensiones sociales e históricas de la experiencia de Dios a la mera individualidad. El desarrollo del capitalismo y de la civilización occidental ha supuesto justamente la necesidad de reducir a la religión y a la moral al ámbito privado, pero esto no es, ni mucho menos, una experiencia universal. Hemos visto como, por el contrario, es un hecho que se da en todo el tercer mundo, donde la experiencia religiosa es, en buena medida, una experiencia social e histórica, que afecta a pueblos enteros y que está indisolublemente unida a la experiencia de la propia liberación. Es lo que veremos en el siguiente apartado.

4.2. Experiencia de Dios y liberación

La experiencia de Dios tiene su principio justamente en la experiencia del poder de lo real. El hombre, al hacer su vida, tanto individual como social e históricamente, se encuentra religado al poder de lo real. Por eso, como autor de su propio ser dentro del ámbito de posibilidades que la realidad le ofrece, experimenta su religación en el ejercicio de su libertad concreta. Toda idea de Dios que el hombre se forma a partir de la religación, ya sea politeísta, monoteísta o incluso atea, es una idea que el hombre va a verificar en el transcurso de su vida, en la medida en que realice una auténtica probación de su propia realidad y de la realidad profunda del mundo en el cual vive y en cual se realiza. La verdad racional de la religión es, como vimos, la *verificación histórica*, ya sea personal o social, de los propios esbozos sobre lo que sea la realidad última de la religación. Por esto, una auténtica experiencia de Dios es una experiencia que verifica o desmiente lo que los hombres han esbozado sobre la realidad profunda de su religación a la realidad. De este modo, no hay una experiencia de la vida, de uno mismo, de los demás y del mundo separada o independiente de Dios. La experiencia de Dios no es otra que la experiencia humana de uno mismo, de los demás y del mundo y de las propias posibilidades es, al mismo tiempo, la experiencia profunda de Dios que los hombres realizan.

Pero lo que nos interesa subrayar aquí no es solamente el carácter histórico y real de la experiencia de Dios, al cual ya no hemos referido. Lo importante es ahora caer en la cuenta de que la experiencia de Dios es una experiencia de la propia *libertad concreta.* Los hombres experimentan a Dios justamente a partir de las opciones que tienen que tomar, impelidos por su religación a la realidad. La experiencia humana de Dios es esta experiencia histórica de la libertad. No se trata de una libertad abstracta sino de la libertad que determinan las posibilidades concretas que al hombre se le abren en la historia real que vive. La experiencia que los hombres y los pueblos realizan de Dios es por ello la experiencia del fundamento de su religación y, por lo tanto, del fundamento de su propia libertad. Dios no es fundamentalmente una realidad que se experimenta en la sumisión o en la obediencia, sino ante todo, el fundamento históricamente vivido de la libertad humana, de su necesaria ligazón a realizar su vida apropiándose de las posibilidades reales que la historia concreta le ofrece.

Esta libertad, evidentemente, tiene muchos aspectos. Se puede hablar, por ejemplo, de una *libertad-de* ataduras y coacciones que impiden la propia realización y autoposesión individual. El hombre hace la experiencia de su libertad en la medida en que pasa a adquirir

una mayor responsabilidad sobre su propia vida, es decir, en la medida que experimenta un crecimiento en las posibilidades de su propia realización. Se puede hablar, también, de una *libertad-para* realizar algo, para autoposeerse. En realidad, no tiene mucho sentido hablar de la libertad-de si no es en función de una *libertad-para* hacer algo. El mero hecho de no estar sometido a coacciones o a impedimentos, el mero hecho de tener un gran número de posibilidades, no tiene gran valor si no es porque se quiere hacer algo con esa libertad así lograda. El puro canto a la libertad-de coacciones suele ir unido a un individualismo egoísta que renuncia a todo compromiso de la propia libertad. La libertad-para, en cambio, consiste en el futuro de esa libertad, en las tareas que a la libertad se le proponen. Aunque, evidentemente, no hay libertad-para si no hay previa libertad-de. Un hombre totalmente esclavo de múltiples coacciones, que no dispusiese de ninguna posibilidad real de optar, no podría nunca plantearse el compromiso o el para qué de su libertad.

Pero, en el fondo, este es un caso altamente hipotético. En realidad todo hombre, incluso el más esclavizado o sometido, es en cierto sentido libre. El hombre, por ser animal de realidades, tiene que optar. En algunos casos, las opciones podrán ser muy limitadas debido a las coacciones externas. Pero siempre, en alguna medida, el ser humano tiene la posibilidad de liberarse de las coacciones aunque sea al precio de la propia muerte. Relatan, por ejemplo, las crónicas de la conquista el caso de muchos indios que prefirieron el suicidio a la esclavitud y los trabajos forzados. Y es que, más radicalmente que la *libertad-de* y la *libertad-para* hay una *libertad-en* la realidad. El hombre, por la apertura de su praxis a la realidad, es siempre libre, aun en el caso de la mayor de las explotaciones: nunca está definitivamente cerrada la posibilidad de la rebelión y de la liberación. Hay una autoposesión del hombre a sí mismo, una pertenencia de la propia vida a lo que uno determine con ella, que convierte al hombre en el único animal que, con todos los límites externos e internos que se quiera, se autoposee como real.

Y es justo esta autopertenencia del hombre la raíz de toda experiencia de Dios. Experimentando la propia libertad concreta, la capacidad de autodeterminarse y, al mismo tiempo, la dependencia de esta autodeterminación respecto a la realidad es como el hombre experimenta su carácter relativamente absoluto. Y es ahí donde arranca el poder de lo real, la posible experiencia de Dios. La experiencia de Dios es siempre una experiencia de la propia libertad. Ahora bien, esta experiencia no tiene por qué ser meramente individual. Hay una experiencia social e histórica de la propia libertad. La autodeterminación no es algo que se limite a la autoposesión de cada individuo sobre cada persona. Esto, en definitiva, no se da más que dentro del marco de la sociedad concreta en la cual el hombre vive. Y esta sociedad, en cierto sentido, dispone de posibilidades para determinar el curso de su historia. Evidentemente, la opción por esas posibilidades, como vimos, no es independiente de las opciones individuales que tomen los hombres que a esa sociedad pertenecen: la sociedad no es un ente abstracto separado de los hombres de carne y hueso. Pero la sociedad tiene una estructura propia, que supera las realidades meramente individuales y, por ello, tiene también unas posibilidades propias. Es en la experiencia de la apropiación de estas posibilidades donde los pueblos pueden hacer su experiencia de Dios. El pueblo de Israel, por ejemplo, a lo largo de las vicisitudes y de las posibilidades históricas que se fueron ofreciendo para su propia realización, experimentó a Dios no sólo en los individuos concretos (profetas, sacerdotes), sino también de un modo colectivo. En

el Antiguo Testamento hay una experiencia de Dios social e histórica, es la expericia del Dios de Israel, la experiencia de un pueblo.

Pues bien, esta experiencia de Dios que vive un pueblo es también una experiencia de la propia libertad. Evidentemente, ya no se trata de la libertad individual, sino de la liberación de un pueblo entero. Los pueblos en la medida en que pueden optar entre diversas posibilidades, en la medida en que esta opción puede traducirse en una liberación *de* las enajenaciones y dependencias *para* ser los dueños de su propio destino, hacen una experiencia de su propia libertad y una experiencia del poder de lo real. Toda vida social y política es, en el fondo, una experiencia de la libertad concreta, una experiencia del poder de lo real. Los pueblos, al experimentar su propia libertad, experimentan a Dios. Un ejemplo paradigmático es también el pueblo de Israel saliendo de Egipto: el éxodo consiste justamente en la experiencia de la liberación de un pueblo como experiencia de Dios. Israel conoce a su Dios como el Dios que libera al pueblo, que camina con él hacia su libertad. La autodeterminación de un pueblo, la liberación de sus cadenas y esclavitudes es una experiencia privilegiada de las dimensiones sociales e históricas de la experiencia de Dios.

Por eso no es extraño que en los pueblos que luchan por su liberación difícilmente se pueda hablar de "crisis de la religión," si por crisis se entiende un oscurecimiento de las creencias religiosas o un encerramiento de las mismas en la subjetividad. Al contrario, en la medida en que los pueblos hacen la experiencia de su libertad, en la medida en que experimentan al menos su posibilidad de rebelarse contra las cadenas que los oprimen o incluso de romperlas, hacen una experiencia del poder de lo real. Y esta experiencia del poder de lo real, esta experiencia de la religación y de su ser relativamente absoluto es normal que se traduzca, por lo general, en una experiencia religiosa. Más que de crisis, habría que hablar, en el tercer mundo, de renovación de las tradiciones religiosas en la medida en que la experiencia de la libertad también se renueva y se profundiza. Esto no obsta para que esta experiencia tenga mucho de dudas, de dificultades e incluso de fracasos. Pero en la medida en que es una experiencia del poder de lo real sobre el destino de los pueblos, es también una experiencia de Dios tan rica como la más íntima y recóndita de las "vivencias" individuales de la divinidad.

Y esto es muy importante para la filosofía de la religión. La filosofía de la religión, decíamos, ha de preguntarse por la verdad del hecho religioso. Ahora bien, esta verdad como veíamos, no era algo que pudiese demostrarse mediante meros razonamientos especulativos: una deducción conceptual nunca demostrará a Dios, sino a un determinado concepto de Dios. Esta era la equivocación de las argumentaciones clásicas sobre la verdad de lo religioso. Por el contrario, decíamos, la verdad de la religión remite a una *verificación* histórica. Pues bien, la experiencia de Dios como la libertad y la experiencia de Dios como libertador es justo la posibilidad de una verificación del contenido de la experiencia que la religión pretende. Es, ante todo, la verificación de la tesis de que la religión, aunque históricamente haya estado al servicio de las enajenaciones políticas y económicas, puede ser y es ante todo una fuerza histórica de liberación. Y puede ser, también, para quienes de un modo u otro realicen esa experiencia de libertad y de liberación, la verificación histórica de la verdad de la fe por la que han apostado sus vidas. La verdad de una religión, lejos de deducirse de un razonamiento conceptual o de un experimento científico, ha de hallarse en la verdad de la liberación que pretende fundamentar. (Véase 4.9.)

5. Análisis de textos filosóficos

5.1. Las cinco vías tomistas

A Santo Tomás (1225-1274) ya nos hemos referido anteriormente por su genial síntesis entre el aristotelismo pagano y la visión cristiana del mundo, enormemente avanzada en su tiempo. Ahora presentamos su famosas "cinco vías" o rutas por las cuales la razón puede llegar a Dios. Es importante captar, que, más que "pruebas" o "demostraciones" estrictas, son más bien "vías," esto es, caminos racionales hacia Dios. Todos ellos, como vamos a ver, son caminos que parten de la naturaleza para llegar a su origen último, es decir, a Dios. Pero todas ellas dependen también de la idea aristotélica de naturaleza, que hoy ya se nos ha vuelto problemática.

La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro (...). Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero; y a éste, otro. Pero no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que ninguna cosa sea su propia causa (...). Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque (...) no habría causa eficiente primera y, por tanto, ni efecto último; pero no hallamos que ninguna cosa sea su propia causa (...) ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera el ser posible o contingente, y el necesario, y puede formularse así: hallamos en la naturaleza cosas que puedan exisir o no existir, pues vemos que seres que se producen y seres que se destruyen y, por lo tanto, hay la posibilidad de que exista y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene la posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que existe no comienza a existir más que en virtud de lo que ya existe (...) y, en consecuencia, no habría ahora nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero (...) como no es posible (...) aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, (...) a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las

diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad al máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que se aproxima más al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo. (...). Existe por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de sus perfecciones, y a esto llamamos Dios

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al azar, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiene un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

(Tomado de la *Summa Theologica*, 1266-1273.)

a) ¿Es evidente que, como se dice en la primera vía, "todo lo que mueve es movido por otro"? ¿No es la realidad, como vimos, en sí misma dinámica?

b) ¿Es tan evidente que el mundo sea una serie de causas? Recuerde la crítica de Hume a la causalidad en el apartado b) del Capítulo 2, 1.1.2.

c) El que la mayor parte de las cosas que vemos sean contingentes (es decir, que podrían no existir) parece algo claro. Pero, ¿es el mundo en su totalidad algo contingente?

d) Decir que el mundo en su totalidad es contingente, ¿no presupone ya —sin demostrarla— la idea cristiana de creación?

e) En realidad, ¿no es tan arbitrario decir que el mundo en su totalidad es contingente como decir que es necesario —postura de muchos materialistas vulgares? ¿Hay posibilidad de demostrar cualesquiera de las dos posiciones?

f) ¿Se puede decir que las cosas son *en sí mismas* más o menos buenas, o sólo son en realidad *respecto al hombre* que las valora?

g) ¿Es tan evidente que los seres no inteligentes persigan en realidad fines? ¿Hay realmente un orden finalístico en la naturaleza?

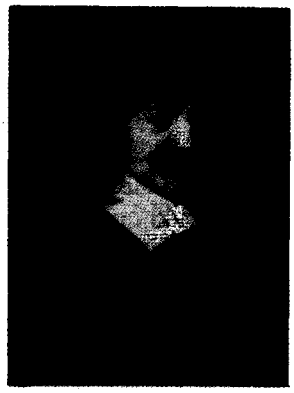
h) La teoría de la evolución, ¿no muestra cómo el supuesto orden finalístico de la naturaleza (por ejemplo, el que el pájaro tenga alas *para* volar) se puede explicar como resultado de la evolución?

i) Entonces, ¿es tan evidente que sea necesario un "arquero" que ordene todas las cosas hacia su fin?

j) En resumen, ¿no necesitan las vías tomistas de una determinada idea de lo que es la naturaleza y el mundo sensible?

k) ¿Y no es esta idea algo problemática para nuestro tiempo?

5.2. Descartes y el argumento ontológico



De René Descartes hemos hablado anteriormente al tratar el problema del conocimiento. Descartes ha sido considerado el "padre de la filosofía moderna" (Hegel) y es, sin duda, el iniciador de la filosofía subjetivista tan característica de la modernidad. En el siguiente texto Descartes expone una "prueba" de la existencia de Dios que no necesita para nada de la naturaleza (como las de Santo Tomás), sino que parte simplemente de las ideas que encuentro en la conciencia. En el momento en que Descartes expone esta demostración, todavía no ha hallado ningún argumento que demuestre la existencia del mundo exterior: demostrará antes la existencia de Dios que la del mundo natural.

Lo que me parece que ahora he de tratar especialmente es el hecho de que encuentro en mí innumerables ideas de ciertas cosas que no sean nada; y aunque las piense a mi arbitrio, no las invento yo, sino que tienen una naturaleza verdadera e inmutable. Cuando, por ejemplo, me imagino un triángulo, aunque quizá tal figura no exista fuera de mi pensamiento en ninguna parte, posee sin embargo una determinada naturaleza, o esencia, o forma, inmutable eterna, que no ha sido creada por mí, ni depende de mi mente; como se evidencia del hecho de que no se puedan demostrar varias propiedades de este triángulo, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, que el máximo ángulo está colocado junto al máximo lado, y otras semejantes que he de reconocer quiera o no, aunque no haya pensado sobre ellas antes en ningún modo cuando me imaginé el triángulo, ni en consecuencia las haya inventado yo. (...).

Si sólo por el hecho de poder extraer de mi pensamiento la idea de cualquier cosa se sigue que todo lo demás que percibo claramente referente a ella se refiere a ella en realidad, ¿no se puede obtener de aquí un argumento para probar la existencia de Dios? Ciertamente, encuentro no menos en mí su idea, es decir, la idea de un ente sumamente perfecto, que la idea de cualquier figura o número; y me doy cuenta de que no menos clara y definidamente atañe a su naturaleza el que siempre exista, que lo que demuestro de un número o de una figura atañe a la naturaleza de ellos; por lo tanto (...) en el mismo grado de certeza debería estar en mí la existencia de Dios en que lo estuvieron hasta ahora las verdades matemáticas.

Con todo, esto no es evidente a primera vista, sino que incluso tiene cierta apariencia de sofisma. Estando acostumbrado a separar en las demás cosas la existencia de la esencia, me persuado fácilmente de que aquélla se puede separar de la esencia de Dios, y que por tanto se puede pensar a Dios como no existente. Sin embargo, si se presta un poco más de atención aparece manifestante que la existencia no menos puede separarse de la esencia de Dios que de la esencia del triángulo la magnitud de los tres ángulos iguales a dos rectos, o de la idea de cerro la idea de valle, de modo que no menos repugna pensar en Dios (es decir, un ente sumamente perfecto), a quien falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), que pensar un cerro al que le falte un valle.

(...). Por tanto, del hecho de no poder pensar a Dios privado de existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Dios, y consiguientemente que Este existe en realidad; no porque lo cree mi pensamiento o imponga una necesidad a alguna cosa, sino porque la necesidad de la cosa misma, es decir, de la existencia de Dios, me obliga a pensarlo: ya no tengo libertad

de pensar a Dios sin existencia, así como sí tengo libertad de imaginar un caballo con alas o sin ellas.

(Tomado de las *Meditaciones metafísicas*, 1641.)

a) Para Descartes, ¿se pueden determinar las propiedades de un objeto matemático prescindiendo del mundo real?

b) ¿Es necesario que exista un triángulo para que sea verdadero el teorema de Tales?

c) Del mismo modo, ¿no se pueden extraer las propiedades de Dios a partir de su idea?

d) Si Dios es un ser perfecto, ¿ha de tener todas las propiedades que dignan perfección?

e) ¿No es la existencia un predicado que dice perfección? ¿Puede haber un ser perfecto que no exista? ¿No sería ya entonces imperfecto?

f) ¿No se sigue de la esencia o idea misma de Dios, por tanto, su existencia?

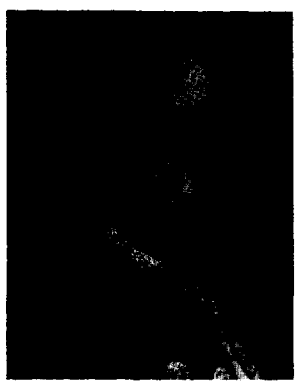
g) ¿Te parece convincente este argumento? ¿Por qué?

h) ¿Es lícito pasar con tanta celeridad de lo ideal a lo real?

i) El argumento de Descartes, ¿no presupone una perfecta correspondencia entre el mundo de las ideas y el mundo de lo real?

j) ¿Hay realmente una correspondencia tan plena entre lo ideal y lo real?

5.3. La crítica kantiana



Immanuel Kant (1724-1804), a quien ya nos hemos referido repetidamente, ha aportado una crítica contundente de las demostraciones racionalistas de la existencia de Dios. Para Kant, todas estas demostraciones son falaces, pues consisten en un uso de la razón meramente especulativo, que rebasa los límites de toda experiencia posible. Igualmente, el argumento ontológico —el de Descartes— no es válido para Kant, pues el ser o la existencia no son en realidad predicados. Decir de un determinado objeto que exista no es, en realidad, añadirle niguna determinación nueva. Por eso mismo, la existencia no es uno de los predicados necesarios que encontramos en la idea de un ente perfecto. En cualquier caso, para Kant, Dios no es objeto de la razón teórica —pues ésta se pierde cuando trata de pensar realidades que salen de nuestra experiencia— sino que sólo es accesible para la razón práctica: desde el hecho moral podrá pensarse la necesidad de un Bien Supremo Originario.

Un conocimiento teórico es especulativo cuando versa sobre un objeto o sobre conceptos de un objeto al que no puede llegarse en ninguna experiencia. Se opone a *conocimiento natural*, que no versa sobre más objetos, o predicados, que los dados en una experiencia posible. (...).

Por consiguiente, cuando de la existencia de las cosas del mundo se infiere su causa, eso corresponde, no al uso natural de la razón, sino al *especulativo*. (...). Aun cuando solamente se tratara de la forma del mundo, de la índole de su enlace y de su cambio, y de ahí yo pretendiera inferir una causa que fuera totalmente diferente del mundo, eso sería a su vez un juicio de la razón meramente especulativa porque en este caso el objeto no sería objeto de la experiencia posible. Y entonces, el principio de causalidad, que sólo vale dentro del campo de las experiencias y fuera de él carece de uso y aún de significación, se desvía totalmente de su destinación. (...).

* * *

Si, con el único objeto de no dejar ningún vacío en nuestra razón, nos fuera lícito subsanar esa deficiencia de la determinación completa mediante una mera idea de la perfección suprema y necesidad originaria, eso podría concedérsenos como favor, pero no como derecho proveniente de una demostración irrefutable (...).

Yo abrigaría la esperanza de aniquilar esa verbosidad dialéctica sin la menor divagación, a base de determinar exactamente el concepto de existencia, si no hubiera hallado que la ilusión que confunde un predicado lógico con uno real (es decir, con la determinación de la cosa) desdeña casi toda instrucción. (...) la *determinación* es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo aumenta. Por lo tanto, no debe estar ya contenido en él.

Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En el uso lógico es solamente la cópula del juicio. La proposición *Dios es todopoderoso* contiene dos conceptos que tienen sus objetos correspondientes: Dios y omnipotencia; la partícula *es* no es otro predicado más, sino solamente lo que pone al predicado en *relación* con el sujeto. Pues bien, si tomo el sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los cuales figura también la omnipotencia) y digo: *Dios es*, o Dios existe, no pongo ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino solamente pongo al sujeto en sí mismo con todos sus predicados (Dios) y ciertamente al *objeto* (Dios) en relación con mi *concepto*. Ambos deben de tener un contenido idéntico y, en consecuencia, no puede añadirse nada al concepto, que expresa meramente la posibilidad, por el solo hecho de que yo conciba (mediante la expresión "él es") su objeto como absolutamente dado. Y así lo real solamente contiene lo meramente posible. Cien escudos efectivos no contienen en absoluto nada más que cien escudos posibles. (...). En cambio, en mi estado patrimonial tengo más con cien escudos efectivos que con su mero concepto (es decir, con su posibilidad) puesto que en realidad el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que añade sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que mediante este ser ajeno a mi concepto sufran el más mínimo aumento esos cien escudos mencionados.

Por consiguiente (...) si pienso un ente que sea la realidad máxima (sin imperfecciones), subsiste siempre la cuestión de si existe o no, pues aunque nada le falte a mi concepto del posible contenido de una cosa cualquiera, sin embargo falta todavía algo a la relación con mi total estado de pensamiento; es decir, falta que el conocimiento patente de ese objeto (Dios) sea también posible *a posteriori* (a partir de la experiencia).

* * *

La moralidad en sí misma constituye un sistema, pero no la felicidad, salvo en la medida en que esté distribuida de acuerdo con la moralidad. Pero eso solamente es posible en el mundo inteligible, mediante un autor o gobernante sabio. La razón se ve obligada a suponerlo junto con la vida en ese mundo que tenemos que considerar como futuro, o bien considerar que las leyes morales son meras quimeras, ya que sin ésta su posición se frustraría su resultado necesario, que la razón enlaza con ellas (es decir, la felicidad)

(Tomado de la *Crítica de la razón pura*, 1781.)

a) ¿Qué diferencia hay, según Kant, entre conocimiento natural y especulativo?

b) ¿Por qué las demostraciones de la existencia de Dios a partir de la realidad del mundo son para Kant razonamientos especulativos?

c) ¿Considera Kant el argumento ontológico como una determinación irrefutable?

d) ¿Qué diferencia hay entre un predicado lógico y un predicado real o determinación?

e) ¿Es para Kant el ser un predicado real?

f) ¿"Todopoderoso" añade algo al concepto de Dios? ¿Es entonces un predicado real?

g) Entonces, ¿por qué "ser" no es un predicado real?

h) ¿Para qué sirve entonces el verbo "ser"?

i) Decir de cien escudos —moneda antigua— que "existen," ¿añade algo al concepto de cien escudos?

j) Por lo tanto, decir que Dios "existe" o "es," ¿añade algo al concepto de Dios?

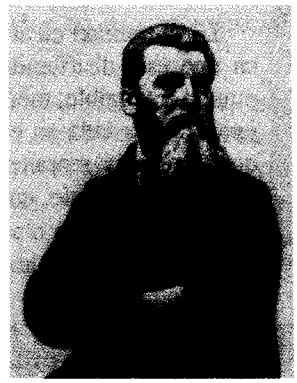
k) Entonces, en la idea de un ser perfecto, ¿está en realidad incluida la existencia?

l) ¿O tengo que demostrar esta existencia a partir de la experiencia?

ll) Para Kant, el actuar moralmente bien conlleva necesariamente la dignidad de ser feliz. Pero en el mundo real y sensible, ¿está unida la moralidad a la felicidad? ¿Son felices los buenos?

m) ¿Por qué es entonces moralmente necesaria la existencia de Dios?

5.4. Feuerbach: la religión como alienación



Ludwig Feuerbach (1804-1872) es uno de los grandes críticos de la religión. Para Feuerbach, la religión no es otra cosa que una creación humana. Pero esta creación no es un invento arbitrario ni un mero "engaño sacerdotal" destinado a estafar al pueblo. La religión es algo más importante: es una alienación de la esencia humana. En religión el hombre se enajena, pero esta enajenación es justamente la expresión de lo más grande y valioso que hay en el ser humano. La sabiduría, la libertad, la generosidad, el poderío, siendo atributos que en realidad pertenecen a la especie humana, son puestos por el hombre en un ser trascendental al que llaman Dios. Con esto, el hombre se empobrece, engrandeciendo a la divinidad. Para Marx, que fue hondamente influido por Feuerbach, esta crítica es muy valiosa, porque permite explicar cómo el hombre, en una situación de explotación y de miseria, busca realizar en el mundo celestial su verdadera esencia humana, en lugar de realizarla en la historia.

La religión, al menos la religión cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o mejor, con su ser esencial; pero una relación con su ser como un ser indiferente. El ser divino no es otra cosa que el ser humano, o mejor, que el ser del hombre separado de los límites del hombre individual, es decir, real y corporal; y objetivado, esto es, contemplado y adorado como otro ser distinto de él. Por esto todos los atributos de ser divino son atributos de ser humano. (...).

Para enriquecer a Dios, el hombre debe hacerse pobre; para que Dios sea todo, el hombre no debe ser nada. Pero no tiene ninguna necesidad de ser algo para sí mismo, puesto que todo lo que él se quita, no se pierde en Dios, sino que se conserva. (...). Todo lo que se sustrae a sí mismo el hombre, todo aquello de que se priva, goza por ello en Dios una medida incomparablemente más alta y más rica. (...).

La religión es la actitud del hombre para con su ser —en eso reside su verdad y fuerza moral salvadora—; pero para con su ser, no como el suyo, sino como otro ser distinto de él y aun opuesto, y ahí reside su falta de verdad, sus límites, su contradicción con la razón y con la moral: ahí la fuente funesta del fanatismo religioso, ahí el principio metafísico de los sangrientos sacrificios humanos... (...).

Nuestra actitud para con la religión no es, pues, una actitud negativa, sino crítica; lo único que hacemos es distinguir lo verdadero de lo falso, aunque, ciertamente, la verdad contradistinguida del error es siempre una verdad nueva, diferente *esencialmente* de la antigua. La religión es la primera conciencia de sí del hombre. Santas son las religiones, precisamente porque son la tradición de esa primera conciencia. Pero lo que para la religión es lo primero, Dios es (...) lo último, pues Dios no es más que la esencia del hombre objetivada a sí mismo. Y lo que es último, el hombre, debe por lo mismo, ser puesto y proclamado como lo primero. El amor al hombre no debe ser un amor derivado, hay que hacerlo un amor originario. Sólo entonces resulta el amor una fuerza verdadera, santa y segura. Si el ser del hombre es el ser supremo del hombre, también en el orden práctico la ley suprema y primera debe ser el amor del hombre al hombre: *Homo homini Deus est* (el hombre es Dios para el hombre): he ahí el viraje de la historia del mundo.

(Tomado de la *Esencia del cristianismo*, 1841.)

a) ¿Como explica Feuerbach el fenómeno religioso? ¿Es Dios algo distinto del hombre?

b) Los atributos que el hombre predica de Dios, ¿a quién pertenecen en realidad?

c) Para Feuerbach, ¿qué sucede con el hombre al ser Dios engrandecido?

d) ¿Será cierto que Dios supone necesariamente la negación y el empobrecimiento del ser humano?

e) ¿Por qué según Feuerbach la alienación religiosa puede conducir al fanatismo e incluso a los sacrificios humanos?

f) ¿En qué consiste para Feuerbach la verdad de la religión?

g) Para Feuerbach, ¿debe el hombre ser amado como consecuencia de un mandato divino, o simplemente por sí mismo?

h) ¿Quién es para Feuerbach el ser supremo?

i) ¿Explica Feuerbach por qué el hombre tiene, en su vida real, necesidad de un consuelo religioso?

5.5. Marx y el opio del pueblo

El siguiente texto de Marx es harto conocido. En él nos dice algo a lo que Feuerbach no prestó suficiente atención: si el hombre busca una realización en el más allá, la causa de ello está en su insatisfacción con un más acá en el que solamente encuentra miseria y desdichas. La religión es así, socialmente considerada, un factor de compensación. Pero lo más interesante del texto es el hecho de que, para Marx, la crítica de la religión no es algo válido ni suficiente en sí mismo, sino que es solamente un paso hacia una crítica más importante y más radical: la crítica de la sociedad que ha producido la necesidad de hallar compensaciones.

En Alemania, *la crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y a la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado comprometida una vez que se ha refutado su celestial *oratio pro aris et focis* (alegato en propia defensa). El hombre, que sólo ha encontrado en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe necesariamente buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión;* la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y

justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por lo tanto, indirectamente, la lucha contra aquél mundo que tiene en la religión su aroma espiritual.

La miseria *religiosa* es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de las situaciones carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión como la dicha ilusoria del pueblo es la exigencia de su vida real. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas, vale tanto como *exigir que se abandone el estado de cosas que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por lo tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. (...).

La misión de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar *la verdad del más acá*. Y en primer término, *la misión de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra; con ello, la *crítica de la religión*, en la *crítica del derecho*; la *crítica de teología*, en la *crítica de la política*.

(Tomado de la "Introducción" a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1844.)

a) ¿Por qué considera Marx que la crítica de la religión ha llegado a su fin?

b) ¿Quién es, para Marx, el hombre que hace la religión? Diferencie la concepción del hombre de Marx de la de Feuerbach en 4.4.

c) ¿Qué relaciones establece Marx entre religión y sociedad?

d) ¿Se preocupa Marx de problemas metafísicos como el de la existencia, de Dios, la eternidad de la materia, etc., o solamente de las funciones sociales de la religión?

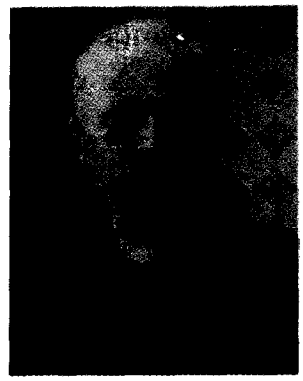
e) ¿Reconoce Marx que la religión puede canalizar la protesta humana contra la injusticia?

f) ¿Por qué considera Marx insuficiente la crítica de la religión? ¿Cuáles son las críticas que Marx considera importantes?

g) ¿Qué opinaría Marx si se encontrara con que la religión, en lugar de legitimar el estado de cosas presente, puede asumir en cambio la tarea de transformarlo?

h) ¿Proporciona Marx una teoría completa de lo que es la religión o solamente se limita, en este texto, a criticar las funciones legitimadoras de la religión en su tiempo?

5.6. Durkheim: la religión como factor de integración social



Emilie Durkheim (1858-1917) es uno de los grandes sociólogos de nuestro tiempo. A él ya nos hemos referido anteriormente al hablar de la sociedad, y analizamos un texto en el cual se nos exponía la determinación de los individuos por la sociedad, de la cual reciben su educación, conocimientos, modo de ser, etc. Las realidades sociales son para Durkheim cosas que se le imponen inexorablemente a cada hombre particular. La religión, para Durkheim, es también una realidad fundamentalmente social. Frente a quienes desean explicar la religiosidad a base de vivencias y de sentimientos individuales, Durkheim interpreta la religión como un fenómeno social, que cumple una función particularmente importante: la de integrar y dar coherencia a una determinada colectividad humana. La sociedad crea la religión, pero la religión sirve para crear la sociedad, dotándola de orden y de sentido. Por eso, incluso las sociedades "laicas o ateas" necesitan de algún tipo de "religión."

Hemos visto que esa realidad que las mitologías han presentado en tantas formas diferentes, pero que constituye la causa efectiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. Hemos mostrado cuáles son las fuerzas morales que pone en acción y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que vincula al fiel a su culto. Ella es quien le eleva por encima de sí mismo: incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, en cualquiera de ellas. Es porque la sociedad no puede dejar sentir su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que lo simbolizan, tal como hemos demostrado. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria. (...).

Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos. Hemos visto ya cómo la revolución (francesa) instituyó todo un ciclo de fiestas con el fin de conservar en un estado de perpetua juventud los principios que la inspiraban.

(Tomado de *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912.)

a) ¿Tiene la religión para Durkheim su origen en una experiencia individual e irreductible, o en la sociedad?

b) ¿A qué se debe el papel central del culto —más que la doctrina— en toda religión?

c) ¿Qué funciones sociales cumplen los cultos religiosos?

d) ¿Dónde se le hace presente al individuo su sociedad y organización?

e) ¿Por qué necesitan ceremonias y ritos las sociedades modernas, no religiosas?

f) Al explicar ciertas funciones sociales de la religión, ¿se elimina totalmente la posibilidad de que la religión, además de estas funciones, tenga en sí misma alguna verdad propia?

5.7. Max Scheler: fenomenología y religión

Max Scheler (1874-1928) es uno de los más destacados discípulos de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, a quien ya nos hemos referido anteriormente. Entre otras contribuciones filosóficas de Scheler, hay que destacar el hecho de que él fue uno de los pioneros en la aplicación de la fenomenología a los religiosos. El fenomenólogo no pretende explicar los hechos —esta es la tarea de las ciencias— sino simplemente describirlos en su inmediatez para la conciencia. En este sentido, el fenomenólogo prescinde de la existencia o inexistencia de los objetos que experimenta el hombre religioso —considera que esto es un problema ulterior—, y se limita a la descripción de esa experiencia. La verdad o falsedad de las afirmaciones religiosas consiste entonces simplemente en la mayor o menor adecuación de la descripción con el objeto experimentado en la vivencia subjetiva, sea éste real o no.

La fenomenología se opone claramente a todo cuanto hasta ahora se ha llamado *empirismo y positivismo*. Las teorías filosóficas así denominadas, de hecho no examinaban simple y puramente lo *dado* en la vivencia, sino que, habiendo elegido como base un concepto muy estrecho de experiencia —esto es, el concepto de "vivencia por medio de los sentidos"— declaraban que todo cuanto se debe considerar como dado ha de ser reducido a la "experiencia." La fenomenología no admite que se tome como base un "concepto" de experiencia y exige que también los conceptos de "sensación" y "sensibles" se justifiquen fenomenológicamente. Es cierto que todo lo dado descansa en la experiencia, pero no es menos cierto que toda clase de experiencia de algo conduce hacia algo dado. El empirismo chato y estrecho de los sensualistas desconoce esta última proposición y suprime simplemente todo lo dado que no puede ser "identificado mediante una impresión o mediante derivados de ésta, o también lo anula al explicarlo!" (...).

Hay un hecho que separa a la filosofía fenomenológica del empirismo y del racionalismo tales como han sido desarrollados hasta ahora, y es el siguiente: la fenomenología recurre a la *plena vivencia espiritual* que tiene lugar incluso en lo que sólo es intención de acto, o en cualquier forma "conciencia de algo" y que, por lo tanto, no se limita a "representar" objetos. (...). En la vivencia, el mundo está dado en principio con la misma inmediatez como objeto que como portador de valores. Se trata, pues de *aquellos* fondos esenciales que se dan inmediatamente y se manifiestan, con la rapidez del rayo, en los actos, y sólo en ellos; y que encierran el sentimiento de algo, como por ejemplo, de la gracia de un paisaje, del amor y el

odio, de la voluntad y la no voluntad, de la visión y la fe religiosas (...).

Todo cuanto en otro enfoque es todavía formal, aquí se convierte en materia de contemplación. Y la filosofía fenomenológica se comportará frente a un objeto religioso o a un valor moral, del mismo modo que lo hace frente al color rojo. (...).

Quien tiene alucinaciones de modo que en su alucinación ve una silla marrón y emite sobre ella el juicio "esta silla es amarilla," o quien la comprende bajo el concepto de "mesa," emite un juicio falso. Emite, en cambio, un juicio verdadero cuando opina que "esta silla es marrón" o que "ésta es una silla." Porque si bien en cada juicio se supone conjuntamente la existencia del objeto, o sea su sujeto, en modo alguno se hace lo mismo con el grado de relatividad de su existencia. ¿Quién dudaría de que en un tratado mitológico sobre Zeus y Apolo se pueden emitir juicios tanto verdaderos como falsos?

(Tomado de *Sobre lo eterno en el hombre*, 1921.)

a) ¿Qué critica Scheler del concepto empirista de experiencia?

b) ¿Cómo entiende la fenomenología la experiencia?

c) ¿Admite la fenomenología experiencias no sensibles?

d) ¿Afirma la fenomenología que los valores morales o los hechos religiosos existan por sí mismos?

e) ¿O existen, en principio, solamente en relación (relativamente) a quien los experimenta?

f) ¿En qué consiste para Scheler la verdad de las afirmaciones sobre la religión?

g) El método que propone Scheler, ¿presta atención a las dimensiones socio-históricas de la religión?

h) ¿Puede haber para Scheler algún tipo de verificación fuera de la conciencia subjetiva del fenomenólogo.

5.8. Zubiri: la experiencia histórica de Dios

Según Xavier Zubiri, el problema de la religión o, más radicalmente, el problema de la *religación* del hombre a la realidad no ha de plantearse en el ámbito fenomenológico de las vivencias de conciencia, sino en un análisis de la acción humana. Una acción que no es nunca meramente individual, sino también social e histórica. Lo cual significa que la experiencia religiosa y su verdad remiten necesariamente a la sociedad y a la historia humana. Y esto, no para explicar la religión como un mero fenómeno social, sino, por el contrario, para mostrar toda su riqueza y profundidad.

Como acabamos de ver, cada hombre es persona codeterminada frente a todo lo demás, además frente a todos los demás, individual, social e históricamente: ejecuta sus acciones siempre según estas tres dimensiones interpersonales, es decir, las acciones humanas siempre están configuradas según esta triple dimensión. (...).

En cada acción que el hombre ejecuta se configura una forma de la realidad. Realizarse es adoptar una figura de realidad. Y el hombre se realiza viviendo con las cosas, con los demás

hombres y consigo mismo. En toda acción el hombre está, pues, "con" todo aquello con que vive. Pero aquello "en" que está es la realidad. Por tanto, las cosas, además de sus propiedades reales tienen para el hombre lo que he solido llamar el *poder de lo real* en cuanto tal. Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y este apoderamiento es a lo que he llamado religación. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. (...).

En las tres dimensiones del hombre, la individual, la social y la histórica, tiene el hombre una experiencia de Dios. (...) En primer lugar, el hombre tiene una experiencia social de Dios (...). Esta experiencia de Dios no es el resultado de una especie de silogismo: Dios está presente en el hombre y el hombre *experiencia* a Dios como absoluto en todo; es así que vive en una sociedad, luego *experiencia* a Dios en sociedad. No se trata de eso; se trata de ver en qué consiste la dimensión social de la experiencia de Dios. La experiencia social de Dios, precisamente porque es social, es multiforme y varia, como son diversas las maneras de vivir lo absoluto en la libertad de cada cual. Cada cual hace a su manera la experiencia de lo absoluto. Pero además el hombre tiene de Dios una experiencia social tan multiforme como puede ser la experiencia individual de Dios, una experiencia social con todas las concreciones, vicisitudes y límites de las sociedades a las que los hombres pueden pertenecer. Realmente, la experiencia no es atributo de *el hombre*, sino de los hombres en su concreción. (...).

Pero, además, hay una experiencia histórica de Dios que no es idéntica a la experiencia social. (...). Se está habituado a considerar la historia como una especie de museo cronológico de formas humanas y sociales. (...). Esto me parece a mi radicalmente insuficiente. La historia, (...) es propia y rigurosamente una experiencia. Y como experiencia es probación física de realidad. El hombre, no solamente ha ido sucediéndose en formas distintas, sino que realmente ha ido experimentando. Nuestra época, por ejemplo, va haciendo probación física de muchas cosas que para Aristóteles eran un catálogo de formas vacías y que para nosotros son experiencias. La historia es constitutivamente experiencia. (...). Contra lo que decían Kant y Hegel, la historia no es el despliegue de una razón, sino que es realmente el despliegue de una experiencia de Dios. (...).

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones (...). Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.

(Tomado de *El hombre y Dios*, 1984.)

a) ¿Por qué el análisis zubiriano de la religión no parte del hombre individual?

b) ¿Qué es lo que Zubiri entiende por religación?

c) ¿Es la religación lo mismo que la religión, o se trata de una dimensión de la acción humana propia tanto de personas religiosas como irreligiosas?

d) ¿Es la experiencia social de Dios una simple consecuencia de la experiencia individual, o más bien algo originario, irreductible a lo individual.

e) El pueblo de Israel, ¿hizo solamente experiencias individuales de Dios, o tuvo rigurosa experiencia social de Yahvé?

f) ¿En qué consiste para Zubiri la experiencia histórica de Dios?

g) Una experiencia histórica, como puede ser por ejemplo la liberación de la esclavitud del pueblo en Egipto, ¿es una experiencia de Dios?

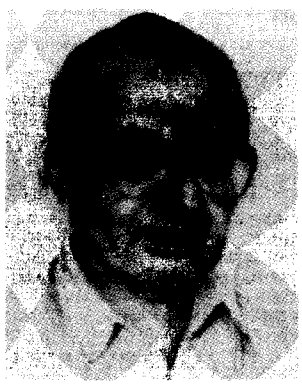
h) Piense en otros ejemplos actuales de experiencia de Dios.

i) La historia de las religiones, ¿puede ser una concreción histórica de la experiencia de Dios? Explique.

j) Si la experiencia de Dios es social e histórica, ¿será la verdad religiosa cuestión de juicios y de adecuaciones de la conciencia individual?

k) ¿Puede ser la historia el lugar de verificaciones de la verdad de la religión? ¿En qué sentido?

5.9. Gutiérrez: teología de la liberación



Gustavo Gutiérrez, nacido en Lima en 1928, es uno de los pioneros y más destacados representantes de la llamada *teología de la liberación*. No se trata, por tanto, de un filósofo, sino de un teólogo. La teología consiste en una reflexión racional sobre la fe; en este caso, sobre la vida de fe de los cristianos latinoamericanos. En la medida en que está constitutivamente afectada por la injusticia y la explotación, la reflexión teológica se convierte en una reflexión sobre la praxis liberadora a la que los cristianos, en virtud de su compromiso con el evangelio, están abocados. Desde nuesto punto de vista filosófico, nos interesan los factores que han conducido, según Gutiérrez, a esa reflexión teológica sobre la praxis de liberación en especial los factores filosóficos. Además, el concepto de verificación (de *veri-ficare*, realizar la verdad) nos da nuevas luces para entender el tipo de verdad que la religión, en general, reclama.

Otro factor, de origen filosófico esta vez, concurre a subrayar la importancia de la acción humana como punto de partida de toda reflexión. La problemática filosófica de nuestro tiempo está frecuentemente marcada por las nuevas relaciones del hombre con la naturaleza, nacidas del avance de la ciencia y de la técnica. Estos nuevos vínculos repercuten en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de su relación activa con los demás. M. Blondel, rompiendo con un espiritualismo vacío e infecundo, y queriendo darle al quehacer filosófico una mayor concreción y vitalidad, lo planteó como una reflexión crítica de la acción. (...).

A esto se añade la influencia del *pensamiento marxista* centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo. Tiene sus inicios a mediados del siglo pasado, pero su gravitación se ha acentuado en el clima cultural de los últimos tiempos. Son muchos los que piensan, por

eso, con Sartre, que "el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable." Sea como fuere, de hecho, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. (...).

Finalmente, el redescubrimiento, en teología, de la dimensión escatológica ha llevado a hacer ver el papel central de la *praxis histórica*. En efecto, si la historia humana es, ante todo, una apertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, construyéndola el hombre se orienta y se abre al don que da sentido último a la historia: el encuentro definitivo con el Señor y con los demás hombres. "Hacer la verdad" como dice el evangelio adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia de actuar en la existencia cristiana. La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunicación plena con él y de fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunicación en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad veri-ficará, literalmente hablando, nuestra fe. De ahí el uso reciente del término, que choca todavía a algunas sensibilidades, de *ortopraxis*. No se pretende con ello negar el sentido que puede tener una *ortodoxia* entendida como una proclamación y una reflexión sobre afirmaciones consideradas verdaderas (...), lo que se quiere es hacer valer la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana, (...).

Si la teología parte de esta lectura y contribuye a descubrir la significación de los acontecimientos históricos, es para hacer que el compromiso liberador de los cristianos en ellos sea más radical y más lúcido. Sólo el ejercio de la función profética, así entendida, hará del teólogo lo que (...) puede llamarse un nuevo tipo de "intelectual orgánico."

(Tomado de su *Teología de la liberación*, 1972.)

a) ¿Cómo ha influido, según Gutiérrez, la filosofía del pensador católico Blondel en la teología?

b) ¿Cuál es el acento que el marxismo ha imprimido al debate filosófico?

c) ¿Qué importancia tiene para la teología la praxis histórica y por qué?

d) ¿Qué es para Gutiérrez la verificación de la fe cristiana?

e) Explique los términos ortodoxia y ortopraxis.

f) ¿Qué es lo que puede hacer del teólogo un intelectual orgánicamente ligado a las luchas y aspiraciones populares?

Bibliografía básica

Un repertorio bibliográfico completo referente a todos los capítulos de este texto constituiría una tarea prácticamente imposible, dado que el programa oficial —y, consiguientemente, también el texto,— recorre casi todas las disciplinas filosóficas fundamentales. Por ello, sin pretender en absoluto ser exhaustivos nos limitaremos aquí a consignar aquellas obras filosóficas que nos parecen "básicas," atendiendo principalmente a los autores que podríamos denominar *clásicos*, ya que consideramos su lectura directa de alto valor didáctico. También señalamos algunos manuales, historiografías y diccionarios que pueden resultar útiles a quienes desean profundizar o ampliar sus conocimientos sobre alguno de los temas filosóficos aquí presentados.

Diccionarios e historias de la filosofía

Abbagnano, N. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Abbagnano, N. *Historia de la filosofía*, III vols. Barcelona: Montaner y Simón, 1964.

Brugger, W. *Diccionario filosófico*. Barcelona: Herder, 1962.

Copleston, F. *Historia de la filosofía*, VIII vols. Barcelona: Ariel, 1969.

Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. IV vols. Madrid: Alianza Editorial, 1984, 5a. edición.

Marías, J. *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1971, 23a. edición.

Rosental, M. M. y Ludin, P. F. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Akal, 1967.

1. Introducción a la filosofía

Axelos, K. *Introducción a un pensar futuro*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Balmes, J. *El criterio*. Barcelona: Zeus, 1968.

Boecio. *La consolación de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar, 1964.

Cerutti Guldberg, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Ellacuría, I. "Función liberadora de la filosofía," *ECA*, 1985, *435-436*, pp. 45-64; también *Filosofía, ¿para qué?*, folleto de clase, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Feuerbach, L. *La filosofía del futuro*. Buenos Aires: Calden, 1969.

García Morente, y Zaragueta. *Fundamentos de filosofía*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

García Morente, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1943.

Goldmann, L. *Las ciencias humanas y la filosofía*. Nueva Visión.

Gramsci, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, (vol. III de los *Cuadernos de la cárcel)*, Juan Pablos editor. México, 1975; también recogido en *Introducción a la filosofía de la praxis*. México: Premiá editora, 1985, 4a. edición.

Heidegger, M. *¿Qué es eso de filosofía?* Buenos Aires: Suramericana, 1960.

Hessen, Johannes. *Tratado de filosofía.* Buenos Aires: Suramericana, 1970.

Konstantinov, F.V. *Fundamentos de filosofía marxista.* México: Grijalbo, 1965.

Miró Quesada, F. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.* México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro.* Madrid: Alianza Editorial, 1972.

Ortega y Gasset, J. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente, 1958.

Salazar Bondy, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.

Sánchez Vásquez, A. *Filosofía de la praxis.* Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1980.

Zea, L. *La filosofía americana como filosofía sin más.* México: Siglo XXI, 1969.

Zubiri, X. "El saber filosófico y su historia," en *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid: Alianza Editorial, 1987, 9a. ed.; también *Cinco lecciones de filosofía.* Madrid: Alianza Editorial, 1980.

2. Filosofía del conocimiento

Aristóteles. *"Del alma,"* en sus *Obras.* Madrid: Aguilar, 1982; también *Las categorías,* Buenos Aires: Aguilar, 1965.

Descartes, R. *Meditaciones metafísicas, Discurso del método.* Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

Gónzalez, A. "El hombre en el horizonte de la praxis," *ECA,* 1987, *459-460,* pp. 57-87; también "Prólogo" a los *Manuscritos* (Véase Marx, más abajo).

Gramsci, A. *El materialismo histórico..., op. cit.*

Habermas, J. *Conocimiento e interés.* Madrid: Taurus, 1982.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Hessen, J. *Teoría del conocimiento.* Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940.

Hume, D. *Investigación sobre el conocimiento humano.* Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Husserl, E. *Meditaciones cartesianas.* Madrid: Paulinas, 1979. (Hay una edición reciente en el Fondo de Cultura Económica, México.)

James, W. *Pragmatismo.* Madrid: Aguilar, 1973.

Kant, I. "Prólogo" a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura.* Buenos Aires: Losada, 1938.

Lenin, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo.* Moscú: Progreso, s.f.

Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Buenos Aires: Aguilar, 1970.

Marx, K. *Manuscritos de 1844 y Tesis sobre Feuerbach.* San Salvador: UCA Editores, 1987; *Ideología alemana.* México: Editorial Cultura Popular, 1974; también "El método de la economía política," en sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse).* México: Siglo XXI, 1971.

Montaigne, M. *Ensayos.* Buenos Aires: Aguilar, 1962.

Nietzsche, F. *Así hablaba Zarathustra.* Madrid: Alianza, 1972; "La voluntad de poder," y "La filosofía en la época trágica de los griegos," ambas en sus *Obras completas.* Madrid: Aguilar, 1966.

Sánchez Vásquez, A. *Filosofía de la praxis, op. cit.*

Schmidt, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada.* Madrid: Taurus, 1975.

Zubiri, X. "Notas sobre la inteligencia humana" y "El origen del hombre," en *Siete ensayos de antropología filosófica.* Bogotá: USTA, 1987; y su *Inteligencia sentiente,* 3 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1981-1983.

3. Lógica

Agazzi, E. *La lógica simbólica.* Barcelona: Herder, 1967.

Copi, I. M. *Introducción a la lógica.* Buenos Aires: Eudeba, 1964.

Eli de Cortari. *Iniciación a la lógica.* México: Grijalbo, 1969.

Fatone, V. *Lógica y teoría del conocimiento.* Buenos Aires: Kapelusz, 1960.

Ferrater Mora y Leblanc. *Lógica matemática.* México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Flores, Luis. *Lógica simbólica.* Material didáctico. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Joja, A. *La lógica dialéctica y las ciencias.* Buenos Aires: Juárez, 1969.

Lefebvre, H. *Lógica formal y lógica dialéctica.* México: Siglo XXI, 1973.

Múñoz Delgado, V. *Lecciones de lógica,* 2 vols. Salamanca: U. P., 1972.

Sacristán Luzón, M. *Introducción a la lógica y al análisis formal,* Barcelona: Ariel, 1964.

Schaff, A. *Introducción a la semántica.* México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

Suppes, P.; Hill, S. *Introducción a la lógica matemática.* Barcelona: H. Reverté, 1968.

4. Ontología, metafísica, filosofía de la realidad

Aristóteles. *Metafísica.* Madrid: Gredos, 1982, 2a. ed.

Bergson, H. "La evolución creadora," en *Obras escogidas.* México: Aguilar 1963; también *El pensamiento y lo moviente.* Buenos Aires: La Pléyade, 1972; *Introducción a la metafísica,* Buenos Aires: Siglo Veinte, 1979.

Heidegger, M. *Ser y tiempo,* México: Fondo de Cultura Económica, 1951; *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974; *Kant y el problema de la metafísica.* México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Nietzsche, F. (véase la bibliografía en el apartado 2).

Parménides. "Poema," en Kirk, G. S. y Raven, J. E. *Los filósofos presocráticos.* Madrid: Gredos, 1970.

Platón. "La República," libro VII, y "El sofista," en sus *Diálogos.* México: Porrúa, 1965, 3a. ed.

Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles.* México: Porrúa, 1977; también su *Summa theologica.* Madrid: BAC, 1964; su opúsculo juvenil *De ente et esentia.* Buenos Aires: Aguilar, 1974, es de gran interés.

Pecht, E. K. *Sprache und Sein, Untersuchungen zur sprachanaly-tuschen Grundlegung der Ontologie.* Berlín: Walter de Gruyter, 1967 (no hay traducción castellana).

Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations.* Oxford: B. Blackwell, 1958, 2a. ed. (no está aún traducido).

Zubiri, X. *Sobre la esencia.* Madrid: Alianza Editorial, 1985; también *Inteligencia sentiente,* vols. I y II, *op. cit.*; "Hegel y el metafísico," en *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*

5. Filosofía de la naturaleza

Aristóteles. *Metafísica, op. cit.*

Cálvez, J. Y. *El pensamiento de Carlos Marx.* Madrid: Taurus, 4a. ed.

Demócrito. "Fragmentos" (en Kirk y Raven, *op. cit.).*

Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza.* México: Grijalbo, 1961; también su *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* Madrid: Aguilar, 1969.

Ferriere, E. *La materia y la energía.* Madrid Daniel Jorro ed., 1910.

Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, op. cit.*

Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* México: Juan Pablos ed., 1974.

Lenin, V.I. *Materialismo y empiriocriticismo, op. cit.*

Mark, K., *Manuscritos de 1844 y Tesis sobre Feuerbach, op. cit.; Ideología alemana, op. cit.;* "Batalla crítica con el materialismo francés," en *La sagrada familia.* México: Grijalbo, 1958.

Nietzsche, f. *Más allá del bien y del mal, op. cit.* "El ocaso de los dioses" y también la "Voluntad de poder," en sus *Obras completas, op. cit.*

Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx.* México: Siglo XXI, 1983, 4a. edición.

Wetter, G. Herder Leonhard, W. *La ideología soviética.* Barcelona: Herder, 1973, 2a. edición.

Zubiri, X. *Sobre el hombre,* Madrid: Alianza editorial, 1986; "La idea de naturaleza: la nueva física," en *Naturaleza, Historia, Dios, op. cit.*

6. Filosofía del hombre

Darwin, Ch. *El origen de las especies.* México: Diana, 1953; *El origen del hombre. La selección natural y la sexual.* México: Editora Nacional, 1975.

Dou, A. (ed.). *Mente y cuerpo.* Bilbao: Mensajero, 1986.

Ellacuría, I. "Introducción crítica a la antropología de Zubiri," en *Realitas II.* Madrid, 1976, pp. 49-137.

Gehlen, A. *El hombre, su naturaleza y su situación en el mundo.* Salamanca: Sígueme, 1980.

González, A. "El hombre en el horizonte de la praxis," *op. cit.*

Heidegger, A. *Carta sobre el humanismo.* Madrid: Taurus, 1966.

Lenin, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo, op. cit.*

Lewis, J. *Hombre y evolución.* México: Grijalbo, 1968.

Marx, K. *Manuscritos de 1844 y Tesis sobre Feuerbach, op. cit.*

Platón. "Fedón," en *Diálogos, op. cit.*

Rahner, K. y Overhage, P. *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre.* Madrid: Cristiandad, 1973.

Rostand, J. *El hombre.* Madrid: Alianza Editorial, 1966.

Ruiz de La Peña, J. L. *Las nuevas antropologías.* Santander: Sal Terrae, 1983.

Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos.* Buenos Aires: Losada, 1970, 8a. edición.

Teilhard de Chardin, P. *El fenómeno humano.* Madrid: Taurus, 1967; *La aparición del hombre.* Madrid: Taurus, 1967; *El grupo zoológico humano.* Madrid: Taurus, 1957; *El porvenir del hombre.* Madrid: Taurus, 1967.

Zubiri, X. "El origen del hombre," "El hombre y su cuerpo," "El hombre, realidad personal," "El problema del hombre," etc., en *Siete ensayos de antropología filosófica, op. cit.;* también *Sobre el hombre, op. cit.*

7. Filosofía de la sociedad

Aristóteles. "Política," en *Obras, op. cit.*

Berger, P.L. y Luckmann, Th. *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

Bobbio, N. *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci.* Madrid: Debate, 1985.

Durkheim, E. *Las reglas del método sociológico.* México: Premiá, 1985; también *La división del trabajo social.* México: Colofón, s.f.

Ellacuría, I. *Filosofía de la historia* y *el problema del sujeto de la historia.* San Salvador: material didáctico, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Engels, F. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.* México: Editores Mexicanos Unidos, 1980, 3a. ed.

González, A. "El hombre en el horizonte de la praxis," *op. cit.*

Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, op. cit.;* y también *La política y el Estado moderno.* México: Premiá, 1985, 5a. edición.

Habermas, J. *Ciencia y técnica como ideología.* Madrid: Tecnos, 1986; *La reconstrucción del materialismo histórico.* Madrid: Taurus, 1981.

Harnecker, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico.* México: Siglo XXI, 6a. edición.

Harris, M. *El desarrollo de la teoría antropológica.* México: Siglo XXI, 1985.

Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho,* México: Juan Pablos, 1986; *Lecciones sobre filosofía de la historia universal.* Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Heller, H. *Teoría del Estado.* México: Fondo de Cultura Económico, 1955.

Hinkelammert, F. J. *Democracia y totalitarismo.* San José: DEI, 1987.

Kant, I. *Filosofía de la historia.* México: Fondo de Cultura Económica, 1978; Madrid: Teoría y tecnos, 1986.

Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil.* Madrid: Aguilar, 1969.

Mapherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo.* Barcelona: Fontanella, 1979, 2a. edición.

Martín-Baró, I. *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica.* San Salvador: UCA Editores, 1985, 2a. edición.

Marx, K. *El Capital,* 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1946; "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política,* México: Editora Nacional, 1972.

Marx, K. y Engels, F. *Correspondencia.* Buenos Aires: Cartago, 1973.

Platón. "República," en sus *Diálogos, op. cit.*

Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Barcelona: Península, 1970; también *El contrato social.* San Salvador: UCA Editores, 1987.

Sabine, G. H. *Historia de la teoría política.* México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Touchard, J. *Historia de las ideas políticas.* Madrid: Tecnos, 1985, 5a. edición.

Vaco, G. *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones.* Buenos Aires: Aguilar, 1960-64.

Zubiri, X. "El hombre, realidad social," en *Sobre el hombre, op. cit.*

8. Etica

Aristóteles. "Etica nicomaquea," "Etica eudemia," "Política," en sus *Obras, op. cit.*

Dussel, E. D. *Para una ética de la liberación latinoamericana,* 3 vols. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina, 1973.

García Maynez, E. *Etica.* México: Porrúa, 1977.

Gibbs, B. *Libertad y liberación.* México: Premiá, 1980.

Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, op. cit.*

Hume, D. *Investigación sobre los principios de la moral.* Buenos Aires: Aguilar, 1968.

Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid: Espasa-Calpe, 1983, 8a. edición; *Crítica de la razón práctica,* Madrid: Espasa-Calpe, 1975.

López Aranguren, J. L. *Etica.* Madrid: Alianza Editorial, 1981, 7a. edición; *Etica y política.* Madrid: Guadarrama, 1968, 8a. edición.

Mac Intyre, A. *Historia de la ética.* Barcelona: Paidós, 1982.

Maquiavelo, N. *El príncipe.* Madrid: Espasa-Calpe, 1985, 18a. edición.

Marcuse, H. *Etica de la revolución.* Madrid: Taurus, 1970.

Marx, K. *Manuscritos de 1844, op. cit.*

Moro, T. *Utopía.* México: Porrúa, 1977.

Platón. "República," libros I y II, en *Diálogos, op. cit.*

Sánchez Vázquez, A. *Etica,* México: Grijalbo, 1969.

Tomás de Aquino. *Tratado de la ley. Tratado de la justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes.* México: Porrúa, 1975.

Zubiri, X. "El hombre, realidad moral," en *Sobre el hombre, op. cit.*

9. Filosofía de la religión

Descartes, R. *Meditaciones metafísicas, op. cit.*

Durkheim E. *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid: Akal, 1982.

Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo.* Salamanca: Sígueme, 1975; *La esencia de la religión.* Ed. Rosario, 1948.

Gómez Caffarena, J. y Martín Velasco, J. *Filosofía de la religión.* Madrid: Revista de Occidente, 1973.

Gutiérrez, G. *Teología de la liberación.* Salamanca: Sígueme, 1972.

Kant, I. *Crítica la razón pura, op. cit.; La religión dentro de los límites de la mera razón.* Madrid: Alianza Editorial, 1981, 2a. edición; *Crítica de la razón práctica, op. cit.*

Marx, K. "Introducción a la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel," en Marx-Engels, *Sobre la religión.* Salamanca: Sígueme, 1974.

Nietzsche, F. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo.* Madrid: Alianza Editorial, 1974.

Scheler, M. "Sobre lo eterno en el hombre," parcialmente recogido en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Buenos Aires: Nova, 1966.

Tomás de Aquino. *Suma theologica, op. cit.*

Zubiri, X. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Apéndice

Programa oficial de filosofía I (1972)

Area No. 1
Lógica e introducción a la filosofía

1. *Introducción a la filosofía.* Discutir algunas ideas sobre la filosofía: la filosofía como reflexión acerca de las cosas, la filosofía como crítica, la filosofía como fenómeno histórico, la filosofía como reflexión moral, la filosofía como problematicidad.
2. *Relación ciencia-filosofía.* Los métodos de la ciencia; los métodos de la filosofía; límites de la ciencia como explicación de la realidad; carácter del problema flosófico.
3. *Disciplinas que pertenecen a la filosofía.* Rol de la lógica; rol de la teoría del conocimiento; rol de la metafísica.
4. *La lógica.* Discutir algunas definiciones. Discutir la función de la lógica en la vida práctica. Relaciones de la lógica con la psicología, la teoría del conocimiento, la ontología, la matemática y la gramática.
5. *El juicio.*
6. *El concepto y la definición.*
7. *Los principios lógicos.*
8. *La inferencia y el silogismo.*
9. *La lógica moderna.* Partículas fácticas y partículas lógicas del lenguaje. Símbolos de la lógica matemática. Tautologías y reglas de comprobación. Ejercicios de comprobación de pensamiento.

Area No. 2
Teoría del conocimiento

1. *Teoría general del conocimiento.* a) Posibilidad del conocimiento; b) Origen del conocimiento; c) Esencia del conocimiento; ch) Formas del conocimiento.
2. *Teoría especial del conocimiento.* a) Las categorías; b) El conocimiento científico.
3. *Comentario de una obra filosófica: El discurso del método,* Descartes.

Area No. 3
Ontología, metafísica y concepción del mundo

1. *Ontología.* a) El concepto de ser; b) Los modos del ser; c) Las leyes del ser; ch) Los trascendentales; d) Las categorías.

2. *Principales tipos de metafísica.*
3. *Metafísica de la naturaleza.* a) El hilemorfismo antiguo; b) El espiritualismo; c) El concepto moderno de materia; d) Mecanismo y vitalismo.
4. *Metafísica del hombre.* a) Tesis materialista; b) Tesis espiritualista; c) El alma y su unión con el cuerpo; ch) El problema de la muerte.
5. *Metafísica del universo. El problema de Dios.* a) Las tres evidencias de Max Scheler; b) Dios como fundamento del mundo; c) Las pruebas de la existencia de Dios.
6. *Teoría de las concepciones del mundo.*
7. *Comentario de una obra filosófica: La consolación de la filosofía,* Boecio.

Area No. 4
Etica y filosofía de la religión

1. *Etica general.* a) Fundamentación de la ética en la teoría de los valores; b) Fundamentación de la ética en la existencia de Dios; c) Diferentes tipos de ética; ch) La conciencia como fuente de la moralidad; d) La ética cristiana y los pueblos hispanoamericanos. El decálogo y sus derivaciones.
2. *Etica especial.* a) Sexo, amor, matrimonio y familia; b) El derecho de propiedad y los problemas socioeconómicos de la actualidad; c) Los contratos; ch) La actitud del ciudadano frente a las leyes de su patria; d) Etica profesional o de ontología: ética del médico, ética del abogado, ética del maestro, ética del hombre de negocios, ética del periodista, ética del político; lo lícito y lo ilícito en la lucha de partidos.
3. *Filosofía de la religión.* a) En qué consiste la filosofía de la religión; b) Análisis fenomenológico del fenómeno religioso; c) Anatomía de lo religioso frente a lo filosófico, lo cultural, lo ético y lo estético; d) Análisis de la crisis actual de la religión.

"Que el filósofo no se separe del hombre" —pedía Feuerbach— *"que piense como un ser viviente y real; como ese tú expuesto al oleaje vivificante y refrescante de los sensible."* Este lema, usado entonces como bandera contra el idealismo, podría ser también el de esta introducción a la filosofía. En ella se busca romper con la vieja imagen de la filosofía como un saber esotérico y distante, apto solamente para minorías de especialistas. Sin embargo, con esto no se quiere renunciar al rigor intelectual que todo estudiante se merece: se trata de ofrecer una obra que evite tanto las complejidades artificiosas y vanas de muchos manuales al uso como la superficialidad y el dogmatismo de algunos recetarios supuestamente "progresistas."

Y es que la verdadera dificultad de la filosofía no reside en su vocabulario ni en su supuesto carácter "elitista," sino en el desafío que supone cuestionar los prejuicios, falsas certidumbres y lugares comunes que habitualmente consideramos "de sentido común," y que atenazan nuestra actividad, restándole potencial liberador. Enfrentar, desde esta perspectiva, los grandes problemas de la filosofía de todos los tiempos, en un lenguaje suficientemente asequible, y mostrando su conexión con las tareas prácticas del presente, es lo que ha pretendido el autor en estas páginas.

El presente texto está estructurado de acuerdo a los programas oficiales del primer curso de filosofía del bachillerato; pero, si este es un texto de filosofía *para* bachillerato, no quiere ser un nuevo texto *de* bachillerato. En realidad, ha sido pensado también para todos aquellos que desean introducirse en los grandes problemas de la filosofía, ya sea porque nunca antes han estudiado filosofía, ya sea porque desean reformular desde una óptica distinta la filosofía que han estudiado. Su destinatario, por lo tanto, es todo aquel que se halle interesado en lo que Platón denominaba "el placer de los que están en filosofía." No es éste, contra lo que muchos han creído, el placer egoísta de quien busca, lejos del mundanal ruido, una satisfacción individual. Se trata, más bien, de un interés que sólo puede ser satisfecho en la medida en que revierta en una progresiva emancipación de la humanidad. A quienes comparten este verdadero interés *filosófico* va destinado este texto. Ojalá algunos descubran que quien ha entendido y experimentado este modesto pero real valor del auténtico filosofar "no puede ya nunca más dejar la filosofía."

UCA editores